



T.C.

AKSARAY ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

**ŞABAN ALİ DÜZGÜN'ÜN KELAMİ PROBLEMLERE YAKLAŞIMI
VE TÜRKİYE'DEKİ KELAMİ ÇALIŞMALARA KATKILARI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

SEDA BİRÇEK

DANIŞMAN

DR. ÖĞR. ÜYESİ HÜSEYİN KAHRAMAN

AKSARAY 2021

T.C.
AKSARAY ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

ŞABAN ALİ DÜZGÜN'ÜN KELAMİ PROBLEMLERE YAKLAŞIMI
VE TÜRKİYE'DEKİ KELAMİ ÇALIŞMALARA KATKILARI

YÜKSEK LİSANS TEZİ
SEDA BİRÇEK

DANIŞMAN
DR. ÖĞR. ÜYESİ HÜSEYİN KAHRAMAN

AKSARAY 2021

TELİF HAKKI VE TEZ FOTOKOPİ İZİN FORMU

Bu tezin tüm hakları saklıdır. Kaynak göstermek koşuluyla tezin teslim tarihinden itibaren 3 (üç) ay sonra tezden fotokopi çekilebilir.

YAZARIN

Adı : Seda

Soyadı : BİRÇEK

Bölümü : Temel İslam Bilimleri

İmza :

Teslim Tarihi:

TEZİN

Türkçe Adı: Şaban Ali Düzgün'ün Kelami Problemlere Yaklaşımı ve Türkiye'deki Kelami Çalışmalara Katkıları

İngilizce Adı: Saban Ali Duzgun's Remark, Approach To Problems And Contributions To The Studies In Turkey

ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

Tez yazma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyduğumu, yararlandığım tüm kaynakları kaynak gösterme ilkelerine uygun olarak kaynakçada belirttiğimi ve bu bölümler dışındaki tüm ifadelerin şahsıma ait olduğunu beyan ederim.

10/07/2021

Seda BİRÇEK



T.C.
AKSARAY ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

JÜRİ ONAY SAYFASI

Seda Birçek tarafından hazırlanan “Şaban Ali Düzgün’ün Kelami Problemlere Yaklaşımı ve Türkiye’deki Kelami Çalışmalara Katkıları” başlıklı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından oy birliği / oy çokluğu ile Aksaray Üniversitesi Kelam Ana Bilim Dalında Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Danışman: (Unvanı Adı Soyadı) Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin KAHRAMAN

(Ana Bilim Dalı, Üniversite Adı)

Kelam ve Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı, Aksaray Üniversitesi

Üye: (Unvanı Adı Soyadı) Dr.Öğr. Üyesi Mehmet Sami YILDIZ

(Anabilim Dalı, Üniversite Adı) Tefsir, Aksaray Üniversitesi

Üye: (Unvanı Adı Soyadı) Doç. Dr. Hasan UÇAR

(Anabilim Dalı, Üniversite Adı) Arap Dili ve Belagatı, Selçuk Üniversitesi

Tez Savunma Tarihi:01/11/2021

Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu’nun tarih ve

..... sayılı kararı ile onaylanmıştır.

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

Doc. Dr.Sevilay USLU DİVANOĞLU

İmza

TEŞEKKÜR

“Şaban Ali Düzgün’ün Kelami Problemlere Yaklaşımı ve Türkiye’deki Kelami Çalışmalara Katkıları” üzerine yapmış olduğum Yüksek Lisans Tezimin oluşmasında desteğini hiçbir zaman esirgemeyen, sabırla bana yol gösteren, çalışma azmimi arttıran danışmanım saygı değer hocam, Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Kahraman’a müteşekkirim.



AKSARAY ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
ŞABAN ALİ DÜZGÜN'ÜN KELAMİ PROBLEMLERE
YAKLAŞIMI VE TÜRKİYE'DEKİ KELAMİ ÇALIŞMALARA
KATKILARI

(Yüksek Lisans)

Seda Birçek AKSARAY 2021

ÖZET

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı başkanı ve Fakülte Kurulu üyesi olan Şaban Ali Düzgün ayrıca Kelam Araştırmaları Dergisi'nin kurucu editörüdür; Arapça, İngilizce ve Almanca bilmektedir; başarılı bir akademik hayata sahiptir.

İnsan değişen ve gelişen bir canlıdır. Zaman; yaşantıyı, kuralları, ihtiyaçları, toplumları değiştirir ve dönüştürür. Bir nesilde garipsenen bir durum sonraki nesilde gayet normal karşılanabilir. Din ise toplumların kurucu unsuru olarak her neslin hayat şartlarına ve ihtiyaçlarına hitap etmelidir. Bu çalışmada Şaban Ali Düzgün'ün, toplumun ihtiyacını karşılayan din anlayışı üzerine yaptığı çalışmalar incelenmiştir.

Şaban Ali Düzgün, Mâtürîdî (ö.416/944) kelamını günümüze uyarlamaya çalışmıştır. Onu kopya etmekten kaçınmış, Mâtürîdî düşüncesini özümseyerek ve kendi düşüncesini de katarak fikirlerini ortaya koymaya çalışmış; günümüz problemlerine çözümler sunmaya gayret etmiştir. Düzgün'ün problemlere yaklaşımı, çözüm önerileri ayrıştırıcı değil aksine birleştirici ve bütünleştiricidir. O, kader konusunda insanın

özgür ve iradeli olduğunu ifade etmektedir; özgür ve irade sahibi olmasını insanın değerli bir varlık oluşuna bağlamaktadır. Düzgün, kötülük konusunda Tanrı'yı da insanı da sınırlandırmamıştır. Ona göre kötülüğün kaynağı insanın bilinçli olarak yaptığı tercihleridir. İnsanın yaptığını Tanrı'nın yaratması, Tanrı'yı etkisizleştirmekten kurtardığı gibi insanın irade sahibi oluşunu da engellememiştir.

Düzgün, çoğunluğu ve yöneticileri Müslüman olan bir ülkede siyasetin ve yöneticilerin tutumlarının nasıl olması gerektiği konusunda öneriler sunmuş, çalışmalar yapmıştır. Adalet, liyakat ve ehliyetin, eşitlik ve özgürlüğün, laikliğin Müslüman ve Müslüman olmayanların beraber yaşadığı bir toplumda huzurun sağlanması için ne derece önem arz ettiğini belirtmiştir. Bu değerler devletlerin devamlılığını sağlayan temel erklerdir. O, adalet kavramı üzerinde özellikle durmuş Kur'an'da adaletin sadece Müslümanlara değil içimizde bulunan inanışı ne olursa olsun her bireye karşı olması gerektiğini savunmuştur. Düzgün, modern zamanda din ve dindarların nasıl olması gerektiği üzerine çalışmalar yaparken İslam dininin gelişmeye, ilimde öncü olmaya verdiği değeri ortaya koymaktadır.

Bilim Kodu: 60405-60404

Anahtar Kelimeler: Kelam, Şaban Ali Düzgün, Tanrı, İnsan, Toplum, Adalet

Sayfa Adedi:102

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Kahraman

AKSARAY UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES

**Saban Ali Duzgun's Remark, Approach To Problems And
Contributions To The Studies In Turkey**

(M.A. Thesis)

Seda Birçek AKSARAY 2021

ABSTRACT

Saban Ali Duzgun, who is the head of the Department of Theology at Ankara University Faculty Of Theology and a member of the faculty board, is the founder editor of the Journal of Kalam Studies. He speaks Arabic, English and German. Having a successful academic life, Duzgun achieved this success with his studies.

Man is a living being that changes and develops. Time; changes and transforms life, rules, needs and societies. A situation perceived as strange in one generation may be considered quite normal in the next generation. Religion, on the other hand, should address the living conditions and needs of every generation as the founding element of societies.

In this study, the studies of Saban Ali Duzgun on the understanding of religion that meet the needs of the society in every generation – the living religion, Islam- have been investigated.

Saban Ali Duzgun has tried to adapt the Mathuridi Kalam to the present day. He did not copy it, but tried to transcend Mathuridi by assimilating it and adding his own thought. He endeavored to offer solutions to today's problems. Duzgun's approach to problems and his solution proposals are not dissociative, but unifying and integrative. He expressed that human beings are free and willed about destiny. The fact that man has free will attributes him to being a valuable creature. He did not limit God or

man in terms of evil. The source of evil is the conscious choices made by human beings. God's creation of what men does has not prevented man from having will, as he saved from neutralizing it.

Duzgun has made suggestions and studies on how politics and administrator's attitudes should be in a country whose majority and rulers are Muslim. He explained how important justice, merit and competence, equality, freedom, and secularism are important for peace in a society where Muslims and non-Muslims live together. These values are the basic powers that ensure the continuity of states. The Qur'an emphasized the concept of justice and argued that justice should not only be against Muslims, but against every individual, regardless of their belief in us. While working on how the religion and religious people should be properly in modern times, he revealed the value that the religion of Islam attaches to development, innovation and being a Pioneer in science.

Science Code: 60405-60404

Key Words: Theology, Saban Ali Duzgun, God, Human, Society, Justice

Page Number: 102

Supervisor: Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Kahraman

İÇİNDEKİLER

TELİF HAKKI VE TEZ FOTOKOPİ İZİN FORMU	i
ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI	ii
JÜRİ ONAY SAYFASI.....	i
ÖZET	iii
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER.....	vii
GİRİŞ.....	1
TEZİN KONUSU ve AMACI.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM	6
ŞABAN ALİ DÜZGÜN'ÜN DÜŞÜNCESİNİN ARKA PLANI VE KELAMİ PROBLEMLERE YAKLAŞIMI.....	6
1.1. Şaban Ali Düzgün'ün Düşünce Yapısının Arka Planı	6
1.2.1. Allah-Âlem İlişkisi.....	24
1.3. Bilgi ve Yöntem Anlayışı.....	32
1.3.2. Teolojide Yöntem Sorunu.....	39
1.4. Değer Anlayışı.....	42
1.4.1. Sosyal Teoloji.....	44
1.4.2. İnsan ve Kader.....	46
1.5. Yenilik Anlayışı.....	50
1.5.1. Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar.....	57
1.5.2. Sol İlahiyat	59
İKİNCİ BÖLÜM	63
ŞABAN ALİ DÜZGÜN'ÜN TÜRKİYE'DEKİ KELAMİ ÇALIŞMALARA KATKILARI.....	63
2.1. Allah, Tabiat ve Varlık Kavramları Üzerine Çalışmaları	63

2.2. Kelamı Çağdaş Bilimler İçerisinde Yeniden Konumlandırma Çalışmaları	65
2.3. Mâtürîdî'yi Yeniden Düşünmek Üzerine Yaptığı Çalışmalar. 69	
2.3.1. Neden Mâtürîdî?.....	69
2.3.2. Mâtürîdî'nin Kur'ân Yorumlama Yöntemi Üzerine	70
2.5. Mâtürîdî Düşüncesinde Din, Siyaset Kültürü ve Yönetim Erki	81
SONUÇ	93
Aksaray Üniversitesi Tez Değerlendirme Formu	102



ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1. Adalet Çemberi 82



KISALTMALAR

age: Adı Geçen Eser

agt: Adı Geçen Tez

Bkz: Bakınız

d: Doğum

c: Cilt

DİB: Diyanet İşleri Başkanlığı

ET: Erişim Tarihi

Hız.: Hazreti

ö. : Ölümü

s: Sayı

ss: Sayfa Sayısı

s.a.v: Sallallâhu Aleyhi ve Sellem

TDV: Türkiye Diyanet Vakfı

Trc: Tercüme

Thk: Tahkik Eden

Yay: Yayınları, Yayıncılık

Vb: Ve Benzeri

GİRİŞ

TEZİN KONUSU ve AMACI

Bu çalışmamızın konusu Şaban Ali Düzgün'ün, kelamın ana meseleleri hakkında şimdiye kadar yapılan çalışmalara gerek Kur'ân yorum yöntemi gerekse yaşadığı çağın ihtiyaçlarını dikkate alarak ortaya koyduğu özgün fikirlerinin tahlilidir.

Şaban Ali Düzgün, genel anlamda İslam dünyasının problemlerine değinirken özellikle ülkemizin din, toplum, siyaset, devlet, yönetim, ahlak gibi yanlış veya eksik kaldığını düşündüğü konular üzerine çalışmalar vermiştir. O, insanların bir arada yaşamasında, dinlerin insan ilişkilerini nasıl düzenlediği üzerine durmuş Şuarâ suresinin 15. ayeti bağlamında toplumu bölen, ayrıştıran ve çatışmalara yol açan politika dili ve kültürün etkisi altından kurtulmuş bir din ve ahlak kültürü birlik ruhunu yaratabilir sonucuna varmıştır. Toplumun içinde doğal olarak farklı özelliklere sahip bireyler, kültürler ve dinler mevcuttur, toplum bu şekli ile bir bütünlük arz eder. Toplum bir musikiyi var eden farklı notalardan oluşan tını gibidir. Bir notasının tek başına bir şarkı olamaması gibi, farklılıkların zenginlik olarak görülmediği bir yerde de toplum fikrinden bahsetmek mümkün değildir. Farklılıkların doğal karşılandığı ve bu farklılıklarla bir bütünün oluşturulduğu fikrini kabul etmek toplum olmanın en önemli unsurudur (Düzgün, 2015:583-592).

Şaban Ali Düzgün bugün dünyanın ve dünya siyasetinde etkili olan devletlerin oldukça önem verdiği insan hakları, kadın hakları, insanların özgürlüğü ve eşitliği, ahlaki yozlaşmalar, insanın saygınlığı gibi problem alanlarında “İslam dini ne diyor?” sorusuna cevap aramış, İslam'ın evrensel tutumunu Mâtürîdî ışığında ortaya koymaya çalışmıştır. Düzgün, “İslam evrensel bir dindir” derken ideolojik evrensellikten bahseder yani dinlerin kendilerini başkalarına anlatma hakkı vardır. İslam'ın evrenselliği kendisi dışındaki hiçbir dini, peygamberi dışlamamasıdır yani kendini son din ve peygamberini son peygamber olarak ortaya koymasıştır; kendini bütün zamanlar ve mekânlar için yeterli bir din olarak ortaya koymasıştır (Düzgün, 1996:55-66).

Düzgün'ün Mâtürîdî hakkında yaptığı çalışmalar gerek siyasi gerek başka sebeplerle geri plana atılan Mâtürîdî'nin önemini ve değerini ortaya çıkartmıştır. Her geçen gün insanlar akıl ve bilimin değerini anlamış ve karşılaştıkları durumları akla götürmüştür. Mâtürîdî'nin düşünce sisteminde akli bu kadar etkili kullanması kendi zamanında

aykırılık gibi anlaşılsa da bu zamana hitap eden bir düşünce sistemidir. Bu yüzden tezin ikinci ve son bölümünün konusu Düzgün'ün Mâtürîdî'yi nasıl anladığı ve yorumladığı üzerinedir. “Mâtürîdî, bugünün şartlarında yaşasaydı günümüze ne derdi?” sorusundan yola çıkarak, Düzgün'ün ortaya koyduğu Mâtürîdî düşünce sistemi incelenmiştir. Düzgün'ün, Mâtürîdî çalışmaları incelenirken “kendi düşüncelerini Mâtürîdî'ye atfederek mi söylüyor?” eleştirisinin cevabını aramak amaçlanmıştır.

Çalışmamızda Düzgün'ün kelamın temel problemleri hakkında diğer kelamcılardan farklı olarak ortaya koyduğu yeni fikir ve görüşlerinin Türkiye'deki kelami çalışmalara katkılarının neler olduğu ortaya konmaya amaçlanmıştır.

Düzgün, kelam ilminin çalışma alanını genişletmiş, kelama yeni konular ve kavramlar dâhil etmiştir. O, bu bağlamda ilk kez sosyal teoloji kavramını önermiş ve bunu şöyle açıklamıştır: “İslam kelamının insana dönük yüzü.” Düzgün'ün sosyal teoloji ile kastı nedir? O, sosyal teoloji ile Allah ve insanın yapıp ettiklerinin tümü olan tarih yani toplumsal süreç arasındaki ilişkiyi yeniden kavramsallaştırmayı ve daha anlaşılabilir kılmayı hedeflemekte ve bu düşüncesiyle tarihi, bir çalışma alanı olarak kelama dahil etmeyi amaçlamıştır.

Düzgün, Eş'arî düşünceyi insanın özgürlüğünü mümkün olduğunca sınırlandığı için ciddi eleştiriye tabi tutmuştur. İnsanı, irade, bilgi ve kudreti bulunmayan varlıklarla aynı düzleme çeken bu anlayış deizm, ateizm gibi karşıt düşüncelerin üretilmesine zemin hazırlamış, Allah'ın karşısına O'na rakip bir insan çıkarma çabasına girilmiştir. Tanrı değişmeyen varlıktır insan ise değişen varlıktır. Tanrı ve insanlarla olan ilişkisini nasıl kuracağını yine insan kendisi belirlemektedir. O, sosyal teoloji ile insan ne Tanrı'nın mutlak sıfatlarını kendi gücü için bir tehlike olarak görüp, Tanrı'yı yok sayan bir düşünceye sahip olur; ne de kendini tamamen Tanrı'nın iradesine teslim edip, “ben” olmanın özgür, irade sahibi bir birey olmanın getirdiği bütün sorumlulukları Tanrı'ya havale eden sorumsuz ve etkisiz bir varlık olur düşüncesiyle açıklamıştır (Düzgün, 2018:13).

TEZİN ÖNEMİ

Bu çalışmamız Düzgün'ün düşünce dünyasını, ne yaptığını ne yapmaya çalıştığını anlamak açısından önemlidir. Peki, Düzgün ne yapmaya çalışmaktadır? Düzgün, bir tasavvur dünyası oluşturma gayreti içerisinde. Toplumun ve insanın Allah'la olan ilişkisinde nasıl bir tasavvur dünyasına sahip olması gerekiyor? O, bunu çözümlemeye, ortaya koymaya çalışmakta ve bu tasavvur dünyasının ne şekilde olması gerektiği, nelere dayanması gerektiği konusunda bir oluşum çabasındadır; oluşturmaya çalıştığı bu tasavvur dünyası insanın onuruna, haysiyetine uygun bir şekilde olmalıdır düşüncesine sahiptir; tamamen insanı ya da tamamen Tanrı'yı önceleyen bir şekilde değil her bir varlığın yerli yerince doğru bir şekilde konumlandırılmış olduğu Tanrı tasavvuru inşa etme gayretindedir. Tezde Düzgün'ün oluşturmaya çalıştığı bu tasavvur dünyası incelenmiştir.

Düzgün, güçlü bir geleneğe sahip otoriter öznelere sahip toplumların bu otoriter yapısına karşı çıkmaktadır. Tezde Düzgün'ün yenilik anlayışı incelenirken bu otoritelerin dezavantajlarına değinilmiş ve neden olmamaları gerektiği açıklanmıştır.

Düzgün, aynı zamanda Kur'an kavramlarını yeniden anlamlandırma çalışmaları yapmaktadır. Düzgün'ün, kavramların günümüze yansımaları konusundaki çalışmaları; kavramları yeniden yorumlarken semantiği dikkate alarak, kelime kök anlamından hareket ederek yeniden anlamlandırma şeklindeki çalışmalarına değinilmiştir (Düzgün, 2018:47-65).

Düzgün'ün hayatta olması fikirlerinin net bir şekilde anlaşılabilmesi açısından önemlidir. Tezin yazım aşamasında mülakat yöntemi de kullanılarak kitap ve makalelerde edinilen bilgiler desteklenmiştir.

TEZİN KAYNAKLARI ve SINIRLILIKLARI

Bu çalışmada ağırlıklı olarak Şaban Ali Düzgün'ün kitaplarından ve makalelerinden yararlanılmıştır. Düzgün'ün Mâtürîdî'den yararlandığı ve etkilendiği düşünceleri *Mâtürîdî: Kayıp Aydınlanmanın İzinde* eseri ve Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın yayımladığı editörlüğünü de kendisinin yaptığı *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası* adlı eserinde yayımlanmıştır. Mâtürîdî; insanı özgür, seçme gücüne sahip ve bu seçim eyleme döktüğü hareketlerinden sorumlu bir varlık olarak kabul eden düşünce ekolünün önde gelen ismidir. İnsan Allah'ı inkâr edebilecek kadar özgürdür. O, bu özgürlüğü ve bahşedilen kudreti dengelemek için bunların beraberinde hikmet ve erdemi öne çıkarır. Bu yüzden ayet yorumlarında hikmet ve erdeme ayrıca yer vermiştir (Düzgün, 2014:1-4). Düzgün'ün Mâtürîdî'den etkilendiği en önemli noktalardan biri insana verdiği bu özgürlüktür. Düzgün, Mâtürîdî üzerine çalışmasının sebeplerini şöyle izah eder: “Düşünce tarihimizde bazı zamanlarda geri planda bırakılan Mâtürîdî'nin, son zamanlarda hem yurt dışında hem de yurtiçinde yeni çalışmalara konu edinildiği görülmektedir. Bu yeni çalışmalar, hayatın ve düşüncelerimizin uğradığı hızlı değişim ve gelişime uyum sağlayabilecek dini bir söylemin İslâm düşüncesindeki yerini bulmak amacı gütmektedir” (Düzgün, 2014:1-4). Bu amaçla Düzgün'ün Mâtürîdî'yi yeniden düşünmek üzere yaptığı çalışmaları:

- i) Mâtürîdî'nin Kur'ân yorum yöntemi üzerine,
- ii) Mâtürîdî'de din, siyaset kültürü ve yönetim erki (mülk/devlet),
- iii) Mâtürîdî'nin özgür iradeye dayalı toplum tasavvuru başlıklarıyla sınırlandırılmıştır.

Düzgün'ün hocası ve fikirlerinin oluşmasında etkili olan bir diğer isim Hüseyin Atay'dır. Düzgün'ün fikirlerini araştırırken Atay'a değinmemek olmazdı. Fakat Hüseyin Atay müstakil çalışmalar gerektiren, sınırlandırılması zor bir konu olacaktır tezin ağırlık merkezinde Düzgün bulunduğu için Hüseyin Atay'a ancak Düzgün'ü etkilediği temel meselelere kısaca değinmenin daha isabetli olacağı düşünülmüştür. Bu anlamda Düzgün'ün kendi eserlerinde Atay'a atıf yaptığı meselelerde ondan istifade edildi.

Şaban Ali Düzgün ömrünü ilme adanmış bir âlimdir. Bundan dolayı birçok çalışmaya imza atmıştır. Hâl böyle olunca Düzgün'ü çalışırken sınırlandırmak gerekir. Biz de bundan dolayı Düzgün'ün düşünce sistemini genel yapısıyla ortaya koymaya çalıştık. Düzgün'ün Seyyid Ahmed Han üzerine yaptığı çalışmalar, Modern Batı dünyası

üzerine yaptığı çalışmalar, Semerkand ve Mâtürîdî üzerine yaptığı çalışmalar, Aliya İzzet Begoviç üzerine yaptığı çalışmalar, diğer dinler üzerine yaptığı çalışmalar, yabancı dilde yaptığı çalışmanın her biri ayrı bir araştırma konusu olarak tavsiye edilebilir. İleriki sayfalarda bahsedileceği üzere Düzgün'ün çok sayıda kitabı, makalesi, sempozyumu, konferansları, seminerleri vardır. Bunlar arasından özellikle amacımıza hizmet edecek kaynaklar tercih edilmiş; Düzgün'ün düşünce dünyasında öne çıkan meseleler, etkilendiği ve etkilediği ana fikirler incelenmeye çalışılmıştır.



BİRİNCİ BÖLÜM

ŞABAN ALİ DÜZGÜN'ÜN DÜŞÜNCESİNİN ARKA PLANI VE KELAMİ PROBLEMLERE YAKLAŞIMI

1.1. Şaban Ali Düzgün'ün Düşünce Yapısının Arka Planı

Çalışma başlığından da anlaşılacağı üzere ilgili tez çalışmasında Profesör Doktor Şaban Ali Düzgün'ün “kelam” ilmine katkıları irdelenmiştir. Bu kapsamda çalışmanın temelinde yer alan akademisyenin hayatına kısaca değinmek gerekmektedir.

Düzgün, 1968 yılında Gümüşhane ilinde dünyaya gözlerini açmıştır. Başarılı bir eğitim hayatına sahip olan düşünürümüz, çocukluk dönemlerinden itibaren kitaplara ilgi duyup okumayı alışkanlıktan öte hayat standardı haline getirmiştir. Öyle ki o sadece Türkçe eserler ile değil yabancı dilde yayımlanan eserlerle de ilgilenmiştir; ortaokul zamanlarında Oxford English tarafından yayınlanan dergi, fasikül ve kasetleri incelemiştir. Dedesi Hacı Ekmel Efendi'den etkilenen Düzgün, küçük yaşlardan itibaren içerisinde bulunduğu toplumun yapısından kaynaklı olarak din odaklı düşünce yapısından etkilenmiştir. Bu düşünce dünyasının yansımaları ilk olarak ortaöğretim devamında ise yükseköğretim çağlarında Düzgün'ün tercihlerini doğrudan etkilemiştir. Ortaöğretim tercihini İmam Hatip lisesinden yana kullanan Düzgün, 1980'li yılların ortalarında Gümüşhane İmam Hatip Lisesi'nden mezun olmuştur. Akabinde din üzerinde aldığı eğitimi devam ettirmek isteyen başarılı öğrenci Düzgün, yükseköğretim görmek için Ankara'ya gelmiştir. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne 1984-1985 dönemi için kayıt yaptırmıştır.

Lise döneminden itibaren akademik hayatta yer almak isteyen ve akademisyen olma ideali uğrunda mücadele edecek olan Düzgün, bu duruma ilişkin olarak bir söyleşide aktardığı anısında (Süt ve Narin, 2014:183-196); kayıt esnasında o dönem Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde son sınıfta okuyan ve 2008 yılında Profesör Doktor unvanını alarak şuanda Üsküdar Üniversitesi'nde akademik hayatına devam eden İbrahim Özdemir ile karşılaştığını belirten Düzgün, karşılaşma esnasında gerçekleşen diyalog içerisinde Özdemir'e akademisyen olmak istediğini söylemiştir.

Akademisyen olma adına çıktığı bu yolda çok çeşitli başarılar elde edecek olan Düzgün, 1989 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun olmuştur; akabinde 1990 yılında mezun olduğu Fakültede asistanlık görevine başlayarak

akademik hayata katılmıştır; yüksek lisans döneminde Seyyid Ahmet Han ve Hint-Alt Kıtasında modernist hareketlerle ilgilenmiş olup hazırlayacağı tez çalışması adına Londra’da yer alan School of Oriental and African Studies (SOAS)’te bulunmuştur. Ankara Üniversitesi’nde 1996 yılında “*Nesefî ve İslam Filozoflarında Allah-Âlem İlişkisi*” adlı çalışması ile doktorasını yapan Düzgün 2000 ile 2001 yıllarını kapsayan akademik dönem içerisinde Roma’da bulunan Vatikan Gregoriana Üniversitesi’nde çalışmalarını sürdürmüştür. Akabinde 2003 ile 2004 yıllarını kapsayan akademik dönem içerisinde Washington’da bulunan Georgetown Üniversitesi’nde çalışmalarına devam eden Düzgün gerçekleştirdiği bu başarılı çalışmalar neticesinde 2005 yılında “*Profesör Doktor*” unvanını elde etmiştir (WEB 1, 2020). Düzgün, profesör unvanını elde etmesinin ardından gerek yurt içinde gerekse yurtdışında birçok yükseköğretim kurumu başta olmak üzere çeşitli kurumlarda, organizasyonlarda, kuruluşlarda; dersler, konferanslar ve seminerler icra etmiştir.

Şaban Ali Düzgün evli ve üç çocuk babasıdır. Kariyerinde yüzlerce eser ortaya koyan Düzgün’ün eserlerinin tamamına yer verilemeyecek olup her biri birbirinden önemli eserlerinden bazılarını sıralı olarak aşağıda yer verilmiştir (WEB 1, 2020).

➤ **Eserlerinden Bazıları;**

- 1) *Din, Birey ve Toplum.*
- 2) *Seyyid Ahmet Han ve Entelektüel Modernizmi.*
- 3) *Nesefî ve İslâm Filozoflarında Allah-Âlem İlişkisi*
- 4) *Sosyal Teoloji: İnsanın Yeryüzü Serüveni*
- 5) *Sistematik Kelam*
- 6) *İslam Bilimlerinde Yöntem*
- 7) *Varlık ve Bilgi: Aydınlanmanın Keşif Araçları*
- 8) *Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar*
- 9) *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*
- 10) *Dini Anlama Kılavuzu*
- 11) *Dini Düşüncede Sorunlar ve Yorumlar*

12) *Dini Düşünce de Gelenek, Dönüşüm ve Gelecek*

➤ **Yayınlanan Makalelerinden Bazıları;**

- 1) *“Rasyonalist Düşüncenin Son Dönem Kur’ân Yorumuna Etkileri”*
- 2) *“İslâm Düşüncesinin Evrenselliği”*
- 3) *“Batıdaki İslâm İmajını Oluşturan Etkiler”*
- 4) *“Sosyal Değişim Kavramı ve Temelleri”*
- 5) *“Sosyal Teoloji: Kelamın Fonksiyonel Yapısı”*
- 6) *“Bir Kelam Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi”*
- 7) *“İnsanın Yetkinliğini Teolojik Olarak Temellendirmenin İmkânı”*
- 8) *“Modern Uygarlığın Çatışmacı Doğası”*
- 9) *“İnsan Onuru ve Toplumsal Yaşam İçin Etik”*
- 10) *“Kur’ân’ın Oluşumu -Vahiy Süreci”*
- 11) *“İnsan Onuru ve Toplumsal Yaşam İçin Ahlâk”*
- 12) *“Dinlerin Şehirleşme Kabiliyeti”*
- 13) *“Ontolojik Egemenlikten, Egemenliğin Ontolojisine”*

➤ **Bildiri Sunduğu Ulusal ve Uluslararası Bazı Kongreler;**

- 1) *“Günümüz Türkiye’inde İslam”*
- 2) *“Kur’ân ve Hz. Peygamber”*
- 3) *“Theology and Question of Violence in Religion, NATO, Centre of Excellence Defence Against Terrorism”*
- 4) *“Kadın Rollerine Kur’ân’ın Değerler Sisteminin Kaynaklığı, Kur’ân ve Kadın Sempozyumu”*
- 5) *“Religion of Truth vs Religions of Identity”*
- 6) *“Soziale Marktwirtschaft Und Deren Perzeption Im Islam, Konrad Adanauer Stiftung”*
- 7) *“Capacity Building Against Terrorism”*

- 8) *“Islam in Europe”*
- 9) *“Drustveni Polozaj Muslimanke U Europi: Social Status of A Muslim Woman in Europe”*
- 10) *“Defense Against Terrorism”*
- 11) *“International Countering Violence Extremis”*
- 12) *“Uluslararası Din ve Şiddet Sepozyumu”*
- 13) *“SETA-SESRIC-ORSAM Radicalization and Violent Extremis”*
- 14) *“‘Fitrat’, Seminar Fur Islamische Theologie”*

Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün, yukarıda sıralanan eserlerin haricinde farklı türde ve farklı konuya ilişkin birçok eserde de imza sahibi olmakla birlikte bunların yanı sıra birçok ödüle de layık görülmüştür. Bu ödüllerden bazılarına aşağıda yer verilmiştir:

- 2006’da Ankara Üniversitesi Bilimsel Yayınları Özendirme Desteği
- 2017’de Mevlâna Kültür ve Sanat Ödülü
- 2018’de Bilimsel Yayınları Özendirme Desteği

Hülasa, insanın düşünce yapısını, doğduğu coğrafya, kültürünü aldığı toplum, büyüdüğü mahalle, eğitim aldığı okullar, hocaları ve hayatına aldığı insanlar etkiler. Düzgün, dedesi Ekmel Efendi’nin ilme olan ilgisinden etkilenerek dini düşünce dünyasını geliştirmeye ortaokul zamanlarında karar vermiş lise ve üniversite hayatını da bu doğrultuda şekillendirmiştir; lise dönemlerinde akademisyen olmaya karar vermiş bunu da üniversite okurken dile getirmiştir. Yani Düzgün, gençliğinden itibaren akademisyen olmaya, düşünce dünyasında yer almaya karar vermiş, seçimlerini rastgele değil bilinçli bir şekilde yapmıştır. Yaptığı akademik çalışmalar onun düşünce dünyasını büyük oranda şekillendirmiştir. İzlenimlerimize göre Mâtürîdî’nin düşüncelerinden etkilenmiş zaman zaman düşüncelerini onunla sentezlemiştir. Düzgün’ün düşünce yapısının şekillenmesinde hocası Prof. Dr. Hüseyin Atay’ın etkisi de oldukça büyüktür.

Düzgün, İslami ilimler perspektifinde birçok konu üzerinde çalışmalar yürütmüştür. Belli alanlarda yürüttüğü bu çalışmalardan “kelam” ilmi ele alınacak olup bu alanda ortaya koyduğu düşünce ve eserlerden elde edilen çıkarımlardan hareketle Düzgün’ün

kelami problemlere karşı oluşturduğu fikirler neticesinde Türkiye'deki kelami çalışmalara nasıl katkılar sunduğu sorusuna cevap bulmaya çalışılacaktır. Düzgün'ün kelami konulara dair yaklaşımlarını onun yoğunluklu olarak üzerinde durduğu problemler üzerinden gitmenin tezin iddialarının netleşmesi açısından faydalı olacağı düşünülmektedir. Bu vesile ile Hüseyin Atay hakkında fikir edinmek için onun fikirlerine yer verilecektir.

1.1.1.Hüseyin Atay'ın Düşünce Dünyası

Düzgün'ü ele alırken onu yetiştiren ve fikirlerinden etkilendiği hocası Hüseyin Atay'ın düşünce dünyasına kısaca değinmek gereklidir. Atay, Rize'nin İkizdere köyünde 1930'da dünyaya gelmiştir; babası Hâfız İsmail Efendi ve annesi Ayşe Hanım'ın en büyük çocuklarıdır. Hüseyin Atay, İbrahim ve Mustafa isimli iki erkek ve üç kız kardeşe sahiptir; babası duvar ustasıdır ve hafızdır. Hüseyin Atay'ın, beşinci sınıfa geçtiği sene Atay ailesi İstanbul'a taşınmıştır. Bir süre sonra Hüseyin Atay'ın babası Hafız İsmail Efendi, İstanbul Beyazıt Camiinde imam olarak görev yapmaya başlamıştır. Atay'ın erkek kardeşleri İbrahim ve Mustafa'da, kendisi gibi İlahiyat okumuşlardır. İbrahim Atay, Diyanet İşleri Başkanlığında Din İşleri Yüksek Kurulu üyeliği yaparken, diğer kardeşi Mustafa Atay ise Din Kültürü öğretmeni olmuştur (Atay, 2008:5).

Atay, farklı mekânlarda farklı düşünen insanlarla ve farklı konular hakkında çalışmalar yaparak kendini geliştirmiş, tekdüzelikten uzak durmuştur. Atay İslam dünyasındaki geri kalmışlığın farkına varmış ve sorunların çözümü için gerekli çalışmaların yapılmadığını görüp bunlar üzerine farklı, özgün ve Kur'an'a uygun çözüm önerileri sunmuştur. Atay'ın bazı konularda belirttiği farklı görüşleri vardır. Atay, *Dinde Reform* adlı kitabında reform düşüncesini ortaya koymuştur; reformu şöyle tanımlamıştır “Tümüyle değiştirmek değil düzeltmek, ıslah etmek, faydalı bir iş yapmaktır.” Reform ve içtihat yapmak, etki altında kalmadan kayıtsız ve şartsız fikir üretmekle olur Atay'ın bu ifadesinden dinde onun yenilikçi olduğu anlaşılmaktadır (Atay, 2020:48).

Atay, İslam dünyasındaki geri kalmışlığın, gelişmemenin nedenini dini yanlış anlayışların bir sonucu olarak gördüğü için düzeltmeyi, ıslah çalışmalarında bulunmayı görev saymıştır. O, geçmiş zamanların kültürel, ilmi, siyasi ve içtimai şart ve seviyesine göre anlatılmış olan İslam dininin, eksik ve yetersiz bir şekilde, çoğu kez

yanlış bir anlam içinde sunulduğundan bahseder (Atay, 2020:11). O'na göre Kur'ân'ı ve hadisleri, değişen ve gelişen ilimlere, şartlara ve anlayışlara göre, ilmi yöntemlerle yeniden anlamak gerekir ve bu şekilde din hayatta tutulabilir, yaşatılabilir (Atay, 2020:16). Düzgün'ün hocası Atay'dan en çok etkilendiği nokta onun yeniliğe ve değişime açık olmasıdır.

Dinde yeniliğe gerekçe olarak İslam dünyasının yanlış din anlayışı yüzünden kalkınamamış, geri kalmış olmasını gösteren Atay, yöneticilerin de bu konuda şu hatalarının olduğunu belirtir: “Bireyin söz, irade ve iş hürriyetinden idareciler tarafından yoksun bırakılması, laiklik ve demokrasinin siyasilerin keyiflerine göre işletilmesi ve toplumun bireyi serbest bırakmaması yine bunun sonucunda bireyin gelişmemesi dolaylı olarak yine toplumun da geri kalmasına sebep olur yani kendi içinde kısır döngüye girer.” Atay, bireyin gelişmesi için dinin ıslah edilmesi gerektiğini söylerken bunun da Kur'ân'ı yeniden anlamakla mümkün olabileceğini söyler; Kur'ân'ı yeniden anlayan birey ve toplumun, günümüzün değerlerini, eğitim-öğretim, ekonomi, siyasi ve idari alanlardaki ıslahatında temelli çözümlere ulaşacağını belirtir (Atay, 2000:1-20).

Atay, dinin düzeltilmesi gereken fıkıh hükümlerini maddeler halinde sıralar. Bunlardan bazıları şunlardır: Boşanma erkeğin keyfiyetine bırakılmış bir mesele değildir, kadının da boşama hakkı vardır, iki durumda da kesin karar mahkeme ile olur. Kur'ân'da kadını dövmek serbest ya da erkeğe verilen bir hak değildir. Miraç olayı Kur'ân'da ayete konu olmamıştır. Kur'ân'da kadere iman yoktur; erdemlilik konusunda ne kadın erkekten üstündür ne de erkeğin kadına üstünlüğü vardır; şefaat yoktur. Kur'ân'da kadınların çalıştıkları kendilerine verilmiştir fakat bunu ailesine de harcamak onun için güzel bir davranış olarak nitelendirilmiştir. Kur'ân'da boşanmanın tek nedeni olarak geçimsizlik verilmiştir. Kur'ân'da yönetim ve idare sistemi olarak uygun görülen “şûra” sistemidir. Atay'a göre farz olan namazlar için kaza yoktur fakat bu namazlar için tövbe edilmesi gerekir; başı örtmek namazla ilgili olmadığından, kadınların başı açık namaz kılabilmesi ve Kur'ân okuyabilmeleri caiz olur; Hz. İsa'nın ölümü gerçek bir ölümdür ve insanları kurtarmak için tekrar gelmeyecektir; İslam inancında kurtarıcı bir mehdi ve deccal yoktur ama her toplumu düşüren, fâsık, fâcir ve deccal özellikleri ne sahip insanlar zaman zaman ortaya çıkabilir; kadınların erkeğin ege kemiğinden yaratılmış olduğu düşüncesi doğru değildir; eşcinselliğin

hükümü Kur'ân'da verilmemiştir; gusül abdesti alırken ağza ve buruna su vermek gerekli değildir; oruç ibadetinde kefarete yoktur; Kur'ân'da İslam'ın ve imanın ayrımı yapılmıştır; asıl ceza tövbedir çünkü gerçek bir tövbe kefareten daha büyük ve daha zor bir cezadır; İslam dininin bilgi kaynağı akıl ve Kur'ân-ı Kerîm olarak iki tanedir (Atay, 2000:48). Atay'a göre, İslam'ın şartı sadece beş madde değildir, Kur'ân'ın bütün emirleri ondan çıkartılacak bütün değerler İslam'ın birer şartıdır. İslam ilimlerinin Kur'ân'a giderek hükümlerini ve kurallarını değiştirmenin temel kuralı şudur: “Günümüz şartlarına uygun bir şekilde ayetleri insanların ve toplumların faydasını güderek yeniden yorumlamaktır. Çünkü Kur'ân, insanın yararını amaçlar” (Şahin, 2016:270-296).

1.1.1.3.Kur'ân'a Göre Boşanma

Atay “fıkıh kitaplarının boşanma meselesini çıkmaza soktuklarını, Kur'ân'a göre boşanma konusunda tek gerekçenin geçimsizlik olduğunu” belirtmektedir. Eğer bir evlilikte geçimsizlik meydana gelirse, boşanmaya şu şartla gidilebilir (Atay, 2000:20). 1-Her iki tarafta, karı ve koca vereceği hükme razı olacakları birer hakem tayin ederler. Bu hakemler uyuşmazlığı gidermek için çalışırlar (Nisâ,4/ 35). Ortaya çıkan geçimsizlik bu şekilde çözüme kavuşturulur. 2. Eğer hakemler uyuşma sağlayamazsa ve geçimsizlik giderilemezse o halde bu durum kadıya (hâkime) götürülür ve iki şahidin bulunduğu huzurda boşanmaya karar verilir (et-Talak,65/2; Atay, 2000:21). Kur'ân'da boşanmanın sebebi ve yöntemi bu kadar açık ve nettir. Kadının boşanma hakkının olmadığını kabul etmez. Böylece boşanma kocanın iki dudağı arasında değil hâkimlerin kararına bağlıdır.

Geçimsizlik ve boşanmaya kadar gidecek süreç durumunda Düzgün, eşlerin onurunu incitmeyecek ortak bir çözüm bulunması gerektiği ve eğer bulunamazsa iki tarafın ortak kararı ve ortak rızası ile boşanmanın gerçekleşmesi gerektiğini belirtir (Düzgün, 2018:83-84).

Düzgün'ün, Atay ile aynı görüşte olduğu boşanma konusunda neden böyle düşündüğünü sorgulayacak olursak; diyebiliriz ki evliliği eşit ortakların kurduğu bir ilişki olarak görmesinden dolayıdır. Yani o, kadını kocasına itaat etmek üzere evliliğe imza atmış bir birey olarak görmemektedir.

1.1.1.4.Müslüman Kızların Ehl-i Kitaptan Olan Erkeklerle Evlenebilmesi

Atay, fıkıhta “mekânın, toplumun ve hayat şartlarının değişime uğramasıyla fikhî hükümlerin de değişebileceği” yönündeki bir kuralın bulunduğunu belirtir. Bu kuralı, yurt dışında yaşayan Müslüman erkeklerin Müslüman olmayan kadınlarla evlenmesinden dolayı Müslüman kızların evlenmek için Müslüman erkek bulamadığı takdirde ehl-i kitaptan olan erkeklerle evlenebileceği yönünde görüşüne uygulamıştır. Müslüman kızların evde kalması sorununa karşılık problemin çözülebilmesi için bu çözüm yolunu önermektedir (Atay, 2000:61). Ona göre Kur’ân’ da ehl-i kitaptan olan bir erkekle Müslüman olan bir kadın evlenemez şeklinde açık bir ayet bulunmamaktadır. Evlenme, İslam âlimlerinin içtihatlarına ve zamanın şartlarına göre verilmiş sosyal bir hükümdür ve yine şartlara göre insanın faydasını gözetecek biçimde bu hükümler değişiklik gösterebilir. Atay’dan yenilik anlayışı konusunda etkilenmiş olsa da Düzgün’ün bu hususa ilişkin bir görüşüne ulaşamamıştır.

1.1.1.5.Kadının Şahitliği

Kur’ân’da insanlık vurgusu yapılmış cinsiyet vurgusu yapılmamıştır; yani kadın olmanın ya da erkek olmanın statü üstünlüğü yoktur. İki kadının bir erkeğe şahit tutulması ise cinsiyet olarak üstünlük veya alçaklık atfettiği için değildir. Sadece mali, ticari bir işlemde ikiye bir tutulmuştur. Bu da kadının kadınlığından dolayı değil, o zamanlar kadınlar arasında mali işlerle ilgilenme durumunun çok az olması sebebiyle erkeklere nispeten daha çabuk unutabileceği ihtimalinden dolayıdır. Hüküm unutkanlık üzerinde kurulmuş olduğunu göre, mali işlerle ilgilenmeyen ya da unutkanlık sorunu fazla olan erkek olursa yine ikiye bir şahit tutma hükmü geçerli olacaktır. Çünkü unutmak insanlık özelliğidir ve sadece kadınlara özel bir nitelik değildir. Kur’ân’da bazı ayetler erkek sigasıyla bazı ayetler kadın sigasıyla gelmiştir ama hem erkek hem de kadın için bağlayıcıdır yani bir özellik en çok hangi cinste bulunuyorsa ona ait olan siga ile gelmiştir fakat iki cinsi de bağlayıcı kılmıştır. Kur’ân’ın bu özelliğini hüküm çıkartırken Atay dikkate almıştır (Atay, 2000:76-125).

Düzgün, kadının şahitliği meselesini aslında ortada bir erkek bir kadın vardır ve ikinci kadın şahit değil unutma durumunda hatırlatıcıdır şeklinde açıklar. Hatırlatması gereken kişinin kadın olması ise söz konusu olan borçlar hukukunun o zamanın şartlarında erkekleri daha fazla ilgilendirdiği içindir (Düzgün, 2018:29).

Düzgün, Atay'dan farklı olarak meseleyi unutmak değil uzmanlık alanı olarak ele alır. Şahit burada bilirkişidir. Kadınların uzmanlık alanı olan meselelerde erkek hatırlatıcı olacaktır.

1.1.1.6.Kadının Sesinin Haramlığı

Atay, “kadının sesi nikâh düşebilecek adama haramdır” diyenlere şu ayeti delil gösterir; “Ey kadınlar! Konuşmalarınızda kırıtmayın, dürüst, ciddi, saygılı sözlerle konuşun.” (el-Ahzâb, 33/32). Atay bu ayetin tam manası ile anlaşılmadığından ötürü “kadının sesi haramdır” gibi sert bir kuralın konulduğunu söyler. Çünkü ayette kadınların seslerinin yasaklanmadığı ancak tahrik edici, şehvet uyandıracak şekilde konuşmanın yasaklandığı ortadadır ve bu sadece kadına özgü bir durum değildir; erkekler de şehvet uyandıracak şekilde konuşmamalıdır. Ciddi ve doğal ses ile konuşulmasında hiçbir beis yoktur (Atay, 2000:14).

1.1.1.7.Laiklik

Atay, Hz. Peygamber'in verdiği hükümleri ve yaptığı işleri niteliklerine göre ayırır. Yaptığı ayırmada Hz. Peygamber'in; farklı sıfatlarda farklı hükümler verdiğine değinir. Yani Hz. Peygamber'in Peygamberlik görevi, kurduğu İslam devletinin başkanlığı görevi, dini hükümler verirken üstlendiği kadılık ve müftülük görevi gibi farklı görevleri vardır. Hz. Peygamberin kadı olarak verdiği hükümler, kadıya başvuran şahsın kendine özel durumuyla alakalıdır. Peygamberlik görevinin gereği olarak söyledikleri ve yaptıkları dinle alakalıdır. Dinle alakalı olan konuları insanlara bildirir fakat bunları yapıp yapmamak hususunda insanlara baskı uygulamaz ve bu konuda insanın kendi vicdanı devreye girer. Devlet ve yönetim ile ilgili olan işler ise inanların vicdanına bırakılmamıştır. Çünkü devletler kendi kurallarıyla yönetilir. Kurallar tüm insanlar için bağlayıcıdır. Böyle bir ayırma giden Atay, İslam dininin dünya görüşünün din işleri ile devlet işleri ayırımına, yani laikliğe imkân verdiğini savunur. Yönetimi ilgilendiren bütün işlerin düzende tutulabilmesi ve kontrol edilebilmesi, yöneticilerinde kutsallaştırılmadan eleştiriye tabi tutulabilmesi ancak din ile devlet işlerinin ayrımı yapılırsa sağlanır. Atay bu ayırımla dinin, devleti Allah adına idare ettiklerini söyleyen ve dini sadece kendi yönetimlerinin devamını sağlamak için kullanan kimselerden kurtarılabileceğini söylemektedir (Düzgün, 2006:23-24).

Atay için kızların başörtüsünün resmi dairelerde veya okullarda açtırılması laikliğin bir gereği değildir, bu laikçiliktir. Bugün laikliğin İslam düşmanlığı olarak

gösterilmesi, dar görüşlü Müslümanların idareyi ele geçirdiği takdirde, bütün insanlara dini yaptırım uygulayacakları endişesiyle yaptıklarını ve haklılık payı bulunduğunu söyler. İslam dininin insana vermiş olduğu özgürlük ise laikliğin insana vereceği din özgürlüğünden daha kapsamlıdır (Atay, 2000:130).

2.1. Varlık/Ontoloji

Devamlı arama ve anlama durumunda olan insan, felsefenin sunduğu verilerle yetinmeyip, bu durum neticesinde “varlık” kavramına yönelmiştir. Düşünürler var olan şeyin gerçekte ne olduğu sorusuna cevap aramışlardır. Bu doğrultuda ilk olarak XV. Yüzyılda yeni bir anlayış içerisinde bir tavır ortaya konmuştur. İlgili tavır “ontoloji” olarak ifade edilmektedir. Ontoloji ifadesi köken olarak Yunancadır.

Ontoloji, varlığın ya da var olanın bilimi şeklinde ve ilk felsefe anlamını taşımaktadır. Ontoloji varlığı sadece var olma açısından ele almakta olup varlığın temel ilkelerini irdeleyip, varlık olgusunu “bütün” şeklinde anlamaya çalışmaktadır (Küçük, 1985:300-312).

Kelam ilminde “varlık” sorunsalı ilk olarak “hudûs” problemi hususunda kelamcılar tarafından Allah’ın varlığının kanıtlanması amacıyla konu edinilmiştir. Akabinde felsefi eserler içerisinde, İslam aleminde tanınması ile birlikte varlığın detaylı hususları İslam kelamının literatürü içerisine katılmıştır (Çüçen, 2011:20).

Varlık, insanlığın var olduğu ilk çağlardan itibaren günümüze kadar düşünce hayatı ile ilişkilendirilen başlıca kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kavrama ilişkin geçmiş zamanlarda olduğu gibi günümüz dünyasında da düşünürler ve bilim adamları felsefi açıdan çeşitli değerlendirmeleri ortaya koymaya çalışmaktadır. Varlık kavramı; bir şeyin var olup olmadığı hususunda karşılaşılan bir sorun olarak ifade edilebilir. Felsefenin temelinde ve düşüncelerin oluşumunun ana kaynağında “varlık” kavramı yer almaktadır.

Aristo düşüncelerinin temeline varlık olgusunu oturtmaktadır. Bu olguyu da “metafizik” başlığı altında irdelemektedir (Aristo, 2017:22). Gazzâlî (ö. 505/1111) ise şüphe olgusunu ele alırken kendi varlığının bilgisi üzerine ortaya koyduğu görüşlerini temel almaktadır. Diğer taraftan Descartes ise, düşünebildiğini ve bu durumun şüphe duymasından kaynaklandığını ve de şüphe duymasının temelinde kendi varlığının “var” olduğunu ifade etmektedir (Göz, 2018:358-371).

Kelime olarak “varlık”, Fransızca dilinde “etre”, İngilizce dilinde “being” ve Arapça dilinde ise “v-c-d” ya da “kâne” eylemlerinin (fiillerinin) karşılığı şeklinde kullanılmaktadır. Bu dillerde bu kelime öbekleri hem fiil hem de isim hali ile kullanılmakta iken Türkçe dilinde ise sadece isim hali ile kullanılabilir.

İslam düşünürleri Yunan dilindeki “on” fiilinin yerine “asıl bulunmak” manasını ihtiva eden “vücûd” sözcüğünü tercih etmişlerdir (Süngü, 2016:167-190). Diğer taraftan "vecd" ile "vicdân" sözcükleri de bu kelime kökünden türetilmiştir. Arap dilinde vücûd ve mevcûd şeklinde ayırım yapılabilirken Türkçe dilinde “varlık” kelimesi yalnızca isim hali olarak kullanılmasından dolayı bu ayırım gerçekleştirilememektedir (Ülken, 1968:96,104-105).

Bu ayrımı gerçekleştirmek adına Hüseyin Atay, özel ve ferdi var olanlar anlamına gelen “mevcûd” yerine “var” kelimesini kullanmıştır (Atay, 2001:67). Somut manada, yalnızca el ile tutulan yahut göz ile görülen şeyleri “var” olarak ifade etmek doğru değildir. Çünkü başkasına tesir eden her şey, kuvvet aynı oranda var olarak nitelendirilebilir. Yalnızca düşünce dünyasında bulunan varlık türü, uzay-zaman dışındadır, duyular ile algılanamamakta ve elle tutulur şekilde gerçekliğe sahip olmamaktadır (Akarsu, 1978:28-30).

Yani sadece duyularımızla algılayabildiğimiz şeyleri var olarak ifade edersek, duyularla algılayamadığımız şeyleri yok olarak kabul etmemiz gerekecektir. Hüseyin Atay bu ayrımı yaparak gözle göremediğimiz, duyularla algılayamadığımız fakat varlığının etkisi hissedilen şeylerin de varlık âleminde bulunduğunu belirtmektedir. Buna Allah’ın varlığını örnek verirse; gözle göremeyiz, kulağımızla işitemeyiz, dokunamayız fakat yüce yaratıcı fikri her insanda bulunur. Tanrı’nın varlığının etkisi insanda ve kâinatta mevcuttur. Bunu duyularımızla algılayamadığımız için varlık âleminin dışında tutmak mümkün değildir.

Kavramsal olarak metafizik, değer, matematik ve mantık bu türden kavramlar olarak nitelendirilebilir. Bu açıdan düşünce dünyasında bulunan ancak düşüncenin dışında gerçek varlığı bulunmayan her türlü nesne “varlık” olarak ifade edilebilir (Önder, 1999:25-29). İsim olarak varlık; gerçekte var olan şey şeklinde ifade edilmektedir. Varlık; kavramsal manada gerçeklik olgusunu taşıyan şey, dünya üzerinde var olma durumu, varlık şekli gibi anlamlarda da kullanılabilir (Korlaelçi, 2003:19-28).

Arap dilinde yapılan çalışmalar ve özellikle de Yunan dilinden Arap diline yapılan çeviriler sonucunda “mevcûd” sözcüğünün anlam çerçevesi değişmeye başlamıştır. Var olan manasında kullanılan “mevcûd” yalnızca doğrusal bir gerçeklik değil aynı zamanda hakikate ışık tutan gerçeklik olarak da ifade edilmiştir. Özellikle Aristo metafiziği yalnızca ontoloji yani varlık ilmi ile değil bunun yanı sıra epistemoloji yani bilgi felsefesi özelliği de taşımaktadır. Bu çıkarımdan hareketle Aristo metafiziği, sadece “var olan” nesneler ile değil bunun yanı sıra “var olmayan” objelerle de ilgilenmiştir (Türker, 2015:132-159). İslam dünyası içerisinde Aristo’nun düşüncesini benimseyen guruplardan birisi de İhvânü's-Safâ’dır. Bu guruba göre en yüksek mevkide “vücûd” vardır. Mutlak mevcûd (*el-Vücûdu'l-mutlak*) ise bütün var olanların yaratıcısıdır. Varlıkların yapısı ve sayıların yapısı benzer özellikler taşımaktadır. Sayıların temel kaynağı olarak “bir” gösterilirken varlıkların temel kaynağı olarak da Tanrı gösterilmektedir (WEB 2, 2020).

Aristo’nun ortaya koyduğu mantık ile beraber “vücûd” ve “cevher” ifadeleri de İslam Felsefesi içerisinde kullanılmıştır. Cevher ifadesinin içerisine Tanrı’nın girip giremeyeceği tartışması kelamcılar arasında yayılmıştır. Ancak yaratıcı hakkında “şey” ifadesinin kullanılması gibi, cevher lafzının kullanılması da Müslümanların birçoğu açısından kabul görmemiştir (Uyanık, 2002:132-159). Ebu Abdullah el-Basrî’nin (ö.215/830) ifade ettiğine göre ma’dûm, “yok olan (müntefî), kâin ve sâbit olmayan şey” şeklinde tarifi edilmektedir. Fakat yapılan bu tanımın, tanımladığı her şeyi içinde barındırması, tanımlamadığı şeyleri ise dışarıda bırakması gerektiği için “yok'a” “kâin olmayan” demek bir tekrardan ibaret kalır. Bu sebeple Ebu Abdullah el-Basrî, ma’dûmun, “var olmayan ma'lûm” şeklinde tanımlanmasını uygun bulmuştur. Kâdî Abdülcebâr (ö.415/1025) hocası Ebu Abdullah el-Basrî ve Bağdatlı hocalarının ifade ettikleri doğrultusunda “mevcut” ile “sâbit varlık (kâin)” arasında ayrıma gitmektedir (Kaş, 2017:257-293). Kâdî Abdülcebâr, mevcut ifadesini daha açık ve anlaşılır bulur (Akgüç, 2006). Tanımın tanımlanandan daha anlaşılır olması gerektiğinden hareketle, Kâin sâbit olan, sâbit olan ise var olan (kâin) olarak ifade edilmektedir. Kâdî Abdülcebâr, kâinin bir mekânda meydana gelen cevher için kullanıldığını ve bu durum neticesinde mevcûdun tanımını; kendisinde hükümlerin ve niteliklerin ortaya çıktığı sıfatla özdeşleşen olarak yapmaktadır. Mu’tezile âlimlerinin, “mevcûd” hakkında üç farklı görüş ortaya koydukları görülmektedir (Akgüç, 2006:23); Birinci görüşe göre var olan “sâbit varlık (kâin)” olarak ifade edilmektedir.

Bu görüşten hareketle ma'dûm yani yok olma ne kâin ne de sâbit olan yani müntefi (yok olan) şeklinde tasavvur edilmiştir. Arapçada da bu uygulamanın var olduğu göz önüne alınırsa bu düşüncenin temelinde dil kullanımının yer aldığı görülmektedir.

İkinci görüş ise, varlığı eşyaya ait bir sıfat olarak görmektir. Bir eşya, varlık sıfatını ihtiva ederse “sıfatlar ve hükümleri” ortaya çıkmaktadır. Diğer bir deyişle, bir şey öncelikli olarak varlık sıfatı ile ifade edilmeli ki üzerinde bir kanıya varılabilsin. Burada ifade edilen sıfat ise hudûstur. Yani bir şey ilk önce var olmalı ki özellikleriyle nitelendirilebilsin, onun neliği hakkında yargı çıkartılabilsin.

Üçüncü görüş, Kâdî Abdülcebbar tarafından ortaya konulmuş olmakla birlikte yukarıdaki ifadeleri kabul etmemektedir. Kâdî Abdülcebbar, tanımı tanımlayandan daha kapalı görmektedir (Kaş, 2017:257-293). Onun ortaya koyduğu tanım, mantık ve felsefeden farklı bir tanımlamaya sahiptir. Yani Kâdî Abdülcebbar görüşünde var olanın tanımı var olanlara işaret edilerek yapılmalıdır. Bu, şu gibi işaret sıfatları ile yapılabilecek bir tanımlamadan söz etmektedir.

Varlık kavramı ile ilişkili bir diğer kavram ise “mahiyet” kavramıdır. Mahiyet kavramı (Göz, 2018:358-371); *“bir varlığın özünü ve onun kendisiyle o olduğu şey anlamında kullanılan felsefi bir kavramdır”*. Mahiyet sözcüğü Yunan dilinde “bu nedir” anlamında kullanılan “ti esti” sözcüğünün, Arap dilinde “mâ hüve/hiye”den türetilerek meydana getirilmiştir. Objelerin düşüncede kendileri ile bütünleştirilen kavramlarına mahiyet ismi verilmektedir. Felsefi bir ifade olan mahiyet, somut olan bir varlığın bütünsel manada ne olduğunu ifade etmek, kısaca özünü betimlemek adına kullanılmaktadır. Varlık ifadesi ise herhangi bir ispatlama durumuna gerek kalmaksızın, anlık olarak kavranılabilen bir şey olarak ifade edilmektedir (Pirinç, 2014:131-162).

Varlık kavramı ve mahiyet kavramı farklılığından hareketle düşünce tarihi içerisinde yer alan düşünürlerden, mahiyet kavramını temel alanlar “essentialists” ve varlık kavramını temel alanlar ise “varlıkçılar (existentialists)” şeklinde ifade edilmektedir (Süngü, 2016:17).

İbn Sînâ’nın (ö.429/1037) bu konudaki düşüncesinde onun mahiyeti de varlığı da temel almadığı kabul edilmektedir. İbn Sînâ, varlık ve mahiyeti zamandaş olarak kabul etmekle birlikte kavramların birleşerek dış dünyada “var” olgusunun meydana geldiğini ifade etmektedir (Atay, 2003:35). Felsefe alanında İslâm düşüncesinin var

oluş düşünürü olarak kabul edilen Fârâbî (ö.339/950), mâhiyye ifadesini kelamın eşyâ' ve mevcûdât tartışması içerisinde ele alan ilk düşünürdür. Fârâbî varlık olgusunu; zorunlu varlık, mümkün varlık ve imkânsız varlık olarak üç temel olgu şeklinde irdellemektedir. Fârâbî açısından cins olan “şey” var ve yok olarak iki şekle ayrılmaktadır (Kılıç, 2009:80-97).

İbn Sînâ'nın varlık ve mahiyet kavramları üzerine ortaya koyduğu düşüncelerinin temelinde Fârâbî'nin çıkarımları yer almaktadır. İbn Sînâ, varlık ve mahiyet kavramlarını var ve şey ifadeleri ile açıklar. Ayrıca ona göre “zorunlu varlık” ile “mümkün varlık” bu kavramları oluşturmaktadır. İbn Sînâ'da bir şeyin varlık kazanmasını sağlayan; maddi neden (el-illetü'l-unsuriyye), şekli neden (el-illetü's-suveriyye), gaye neden (el-illetü'l-gâiyye), fâil neden (el-illetü's-fâiliyye) olmak üzere dört sebep bulunmaktadır (Türker, 2006:26-30).

İbn Rüşd (ö.595/1198), zât ile vücûd arasındaki metafizik ayrımına karşı çıkarak İbn Sînâ'yı eleştirmektedir. İbn Rüşd, vücûdu zâta sonradan eklenen umumi lazım olarak değil, nesnelerin zâtını gösteren bir nevi cins olarak ifade etmektedir. Vücûd açısından nesneler içerisinde hiyerarşik bir yapı söz konusudur. İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın, mevcut sözcüğünü sözlük anlamında kullanması açısından yanıldığını ifade etmektedir.

Yunan dilinden Arap diline çeviri yapan tercümanlar, Arap dilinde Aristo metafiziğinin esas kavramları olan, cevher, araz, kuvve ve fiil sözcüklerini beraber kullanmışlardır. Bu beraber kullanım mevcut ifadesi ile teknik anlamı ifade eden “şey” ve “zât” karşılığında kullanılan mevcut ifadesini karıştırmaya sebep olmuştur (Akgüç, 2006:35). İbn Rüşd, mevcut ifadesinin farklı anlamlarda kullanılsa dahi esas teşkil ettiği anlamın mana kategorileri olduğunu ifade etmektedir. Mevcûdun içinde barındırdığı anlamlar şey ifadesini de içinde barındırmaktadır. Zira şey hem doğru hem de yanlış çıkarımlar için kullanılmaktadır (Akgüç, 2006:35).

İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın varlığın mâhiyette asıl olarak bulunmadığı ve ona sonradan eklenmiş olduğu, varlık kazanmışların ise cevherinde varlık bulunmadığı görüşünü tutarlı bulmaz. İbn Rüşd, var olan bir şeyin varlık niteliğini zâid anlamda mı yoksa bizâtihî anlamda mı kazandığını tartışır. Eğer İbn Sînâ'nın zâid anlamda bir sıfat olduğu görüşü kabul edilirse o zaman varlık niteliğinin olmasını sağlayan başka bir sıfat daha olmalıdır ve bu kısır döngüye girer. Yani mevcudiyet niteliğini bizâtihî kabul edersek bir şey kendi başına varlık kazanabilir demiş oluruz. O zaman İbn

Rüşd'ün görüşüne göre varlık mâhiyetin üzerine sonradan eklenen bir sıfat değildir. İbn Sînâ'nın görüşündeki tutarsızlık bu şekilde açıklanmıştır (Atay, 1974:45).

Yukarıda varlık kavramına ilişkin çeşitli düşünürlerin, filozofların ortaya koyduğu çıkarımlara yer verilmiştir. Birçok araştırmacı varlık kavramına ilişkin farklı değerlendirmeler ve çıkarımlarda bulunmuştur. Şaban Ali Düzgün iki bölümden oluşan “*Aydınlanmanın Keşif Araçları*” isimli eserinin ilk bölümünde varlık kavramını ele almıştır. Eserin ilk cümlesinde, varlık kavramının tüm var olanlar açısından ortak bir niteliğe sahip olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca varlık kavramının oluşmasının ve araştırılmasının temelinde bilginin yer aldığını ifade etmektedir. Eserinde varlık ve var oluş ile ilgili anlam kaynağı olarak Tanrı'nın bulunduğunu ifade eden Düzgün, Tanrı'nın yalnızca var olan değil, varlığı kendinden olan ve diğer varlıklardan ayrı olan anlamına geldiğini belirtmektedir. Varlıkların somut, soyut ve kavramsal olarak farklı kategorilere ayrılması, varlıkları ontolojiyle sınırlandırmaktan kurtarmaktadır. Tanrı ise farklı varlıksal bir yerde konumlanmaktadır (Düzgün, 2018: 11-12).

Düzgün, varlık hükümleri içerisinde Varlığı Zorunlu Olan (*Vâcibu'l-vücûd*): Allah kavramını ele almaktadır. *Vâcibu'l-vücûd*; varlığı zorunlu olan, varlığı sadece kendisine bağlı olan, kendi haricinde diğer varlıklara bağlı olmayan ve zatı varlığını gerektiren yokluğu düşünülmeyen olarak tanımlanmaktadır. Varlık ifadesi bir geçmiş durumu nitelemekte olup, Allah'ın varlığı böyle bir varoluşu dışlamaktadır (Düzgün, 2018:15-16). Diğer varlık türü olarak “mümkün varlık” kavramını ele almaktadır. Bu kavram içerisinde mümkün varlığın tanımı yapılmakta ve Allah dışında her şeyin mümkün varlık olarak tanımlanabileceğini ifade etmektedir. Mümteni (imkânsız) kavramı ise; varlık alanına çıkması düşünülmeyen her şey olarak nitelendirilmektedir. Düzgün, varlığa dair temel kavramlar üzerinden varlık kavramını ele almıştır (Düzgün, 2018:16-17). Beş düşünce altında varlığın temel kavramlarını ifade eden düşünür, ilk olarak varlık ve yokluk kavramlarına değinmektedir. Kelam ilminde çalışma yapanlar, varlıklar içerisinde en temel ayrımı “Ezeli Varlık” ile “Sonradan Olmuş Varlıklar” arasında yapmaktadırlar. Bu ayrımın dikkat edilen husus âlem kavramı olmaktadır; Allah ve Allah'ın dışındaki her şey bu ayrımı oluşturmaktadır. Varlık kavramının tanımında, varlığın seviyeleri arasında ayrım olduğunu ifade eden Düzgün, bu kavramın tanımına gerek olmayan, bütün tanımların kendi temelinde oluşturulduğunu

ve apaçık bir kavram olduğunu ifade etmektedir. Ancak bu durumun varlığın seviyelerinden olan “kavram seviyesi” içerisinde kabul gördüğünü ifade etmektedir. Zihinde canlanan olgunun varlık olduğunu ifade eden düşünür, zihinde canlanma durumunun “kavram” sayesinde oluştuğunu ifade etmektedir (Düzgün, 2018:17-18).

“Varlık ve Mahiyet” varlığın temel kavramlarından bir diğer görüşünü oluşturmaktadır. Mahiyet, günümüz modern ifadesiyle varlığın doğası, bir şeyin varlığının kabulünün akabinde o şeyi daha kapsamlı tanıma adına sorulacak sorulara verilen cevapların içeriğini oluşturma olarak ifade edilebilir. Mahiyetin Allah’a isnat edilip edilemeyeceğini tartışan Düzgün, Mütakaddimîn dönemi kelamcıları açısından dildeki manasıyla Allah’ın mahiyetinden bahsedilebileceğini, Muteahhirîn dönemi kelamcıları açısından ise mahiyeti mantıksal kullanım ile ele aldıklarından hareketle Allah’ın mahiyetinden bahsedilemeyeceğini belirtmektedir. Allah’ın modeli ve benzeri bulunmaktan münezzeh olduğunu ifade eden Düzgün, mahiyetin, Allah’ın kendi kendine verdiği isimler ve özelliklere isnatta bulunulmasını mümkün kılacak biçimde Allah’a isnat edilebileceğini belirtmektedir (Düzgün, 2018:18-19).

“Cevher ve Araz” görüşünde ise Düzgün gerek kadim gerekse sonradan yaratılmış (hadis) olsun, kendi başına bulunabilen varlık olarak nitelendirilen cevheri; mantık, felsefe ve kelam ilminin ortak kullanabileceği şekilde değişmeyen, öz varlık olarak tanımlamaktadır (Düzgün, 2018:19).

Aristo cevher kavramını mantık ve metafizik ilimlerinin terimi olarak ele almıştır. Gazzâlî de cevherin tür olarak beşe ayrıldığını; bu türlerin, cisim, madde, suret, nefis ve akıl olduğunu ifade etmiştir. Bölünmez cevher düşüncesi ilk olarak İslam âleminde kelamcılar tarafından tartışılmıştır. Bu tartışma neticesinde bu kavram dini bir özellik kazanmıştır. Düzgün cevhere dayalı İslam atomculuğu ile Yunan atomculuğunun farklı içeriklere sahip olduğunu ifade etmiş ve sonuç itibarıyla kelamcıların, Allah’ın “kun!” yani “ol!” emrinin uygulayıcısı olarak atomları gördüklerini ve Allah’ın her an atomları yaratmakta ve yok etmekte olduğunu belirtmiştir.¹Düzgün’ün bu düşüncesinden Allah’ın her an evrene müdahale eden bir yaratıcı olduğu fikrini benimsediğini çıkarabiliriz. Böylece var oluş ve yok oluş süreçlerinde Allah’ı merkeze yerleştirmiş olmaktadır.

¹ 11.05.2020 tarihinde AÜİF’ de yapılan mülakattan kayıt edilmiştir.

Kıdem ve hudûs meselesini kavramsal açıklamada; kıdem, önceliksiz olarak ifade edilerek Allah'ın varlığının başlangıca sahip olmamasının genel ve temel bir ilkesi olarak İslam ekollerince vurgulanmıştır. Hudûs ise, sonradan olmak, meydana gelmek anlamlarını ihtiva etmekte olup Allah'ın varlığını ispat için kullanılan kozmolojik delilin kelam ilmindeki karşılığı olarak ifade edilmektedir. Hudûs delili, âlemin sonradan yaratılmış olduğunu ispat etmenin bir yolu olarak Mu'tezile tarafından kullanılırken aynı zamanda mantığa uygun bir formata büründürülmüştür. Sünni kelimciler içerisinde ise Ebu Mansur el-Mâtürîdî hudûs delilini sistemli olarak irdelemiştir (Düzgün, 2018:21-22).

Fail ve illet kavramlarını ele alan Düzgün, kelimciler açısından faili; irade ve bilgi sahibi varlığa verilen isim olarak ifade etmektedir. Allah'ın fail olarak nitelendirilmesi O'nun iradi şekilde yaratma olgusunun ifadesi olarak görülmektedir. İlahi eylemlerde farklılık olması iradenin var olmasını gerekli kılar. Kelamcılara göre Allah için illet söylemi âlemi de malul olarak nitelendirmeyi gerekli kılacaktır bu da âlemin ezeli oluşuna vurgu yapacaktır (Düzgün, 2018:22-24).

Failin en önemli özelliğinin iradi olması, Allah'ın fail oluşunun irade sıfatının algılanış şekliyle doğrudan ilişki içerisinde. Düzgün, Fârâbî'nin âlemin yaratılışına ilişkin; *“Yüce Allah, eşyanın zuhurunu ve gayb âleminde şehadet âlemine geçişini irade ettiği zaman, nefse hayır ve şerlerini ilham etmiş; nefsin iradesi, Yüce Tanrı'nın iradesiyle ve ona verdiği tabiatla harekete gelmiştir.”* ifadelerine yer vererek bu ifadeyi âlemin yaratılmasında Allah'ın iradesinin en büyük kanıtı olarak nitelendirmektedir (Düzgün, 2018:22-24).

Sonuç olarak varlıkla ilgili birçok görüş ve varlık kategorisi ortaya konulmuştur. Bunları incelediğimizde en temel problem Tanrı'nın varlık içinde nerede konumlandırıldığıdır. Düzgün'ün varlık anlayışında Tanrı, sadece var olan değil varlığı kendinden ve diğer tüm varlık tarzlarından farklı olandır. Yani O, O olandır. Ve bu şekliyle Tanrı, diğer varlıkların var olmalarını ve varlığa devam etmelerini sağlayandır. Düzgün'ün varlığı bu şekliyle kavrama çabası Tanrı ve insanlar arasındaki ilişkiyi simetrik bir ilişki olarak kabul ettiği düşüncesindendir (Düzgün, 2018). Burada ki simetrik olma durumu Tanrı'dan bahsederken konuşmanın diğer ucunda insanın olmasıdır ya da insandan bahsederken konuşmanın diğer ucunda Tanrı'nın olmasıdır; örnek verecek olursak Tanrı'nın her şeye gücü yeter dersek her

şeye gücü yetmeyen bir varlık olarak insana da ulaşılabilir. Yani Tanrı'yı varlık alanında nerede konumlandığımız bizim din ile ilgili çözümlemelerimizi ve hatta tüm yaşamımızı şekillendirme biçimimizi de etkileyecektir.



1.2.1. Allah-Âlem İlişkisi

Arapça’da âlem kelimesi; alamet ve nişan koymak anlamına gelen “alm” kelime kökünden yahut bilmek manasını ihtiva eden “ilm” mastar ekinden gelmektedir (Bolay, 1989:18). Âlem sözcüğünün sözlükler içerisinde çeşitli karşılıkları yer almaktadır. Bu doğrultuda âlem kavramının bazı anlamlarına bakıldığında; yeryüzünde ve gökyüzünde yer alan tüm nesnelerin oluşturduğu “bütün”, “evren”, “dünya”, “cihan”, “kâinat”, “bütün yaratıklar”, “mahlûkat” şeklindeki ifadeleri nitelemektedir. Âlem kelimesinin, İslam kültüründe sözlükteki manası; “Allah dışında varlıkların isim ve sıfatıyla bilinmesini sağlayacak her şey, Allah haricinde duyu veya akıl yolu ile idrak edilebilen yahut varlığı mümkün olan Allah dışındaki varlık ve olayların bütünü” şeklinde ifade edilmektedir (Doğan, 2009:34).

Arap dili kullanımında genel olarak akıl sahibi varlıkları nitelemek adına kullanılan bu kelime, Âlemin şeklindeki kullanımı ile sayısal olarak sonsuz olan varlık kategorilerini niteler şekilde de kullanılmaktadır. Neredeyse müfessirlerin hepsi âlem kelimesini; Allah’ın bilinmesini sağlayan tüm cisimler ve arazlar olarak ifade etmektedirler. Tüm varlıkların genel adı olan “âlem” ayrıca varlığın her bir sınıfını da ihtiva etmektedir. Âlem ifadesi Kur’ân’da; Allah’ın mutlak hâkimiyetine işaret eden, alametine, varlığına, birliğine, kudretine delil olarak onu tanıtan varlıkların hepsinin ortak adı olarak kullanılmaktadır (Öztürk, 2003:44).

Âlem sözcüğü Kur’ân içerisinde gerek âlemi gerekse özel manada insan topluluklarını nitelemek amacıyla ve hepsi “âlemin” ifadesiyle çoğul manayı ihtiva edecek şekilde 73 kez kullanılmıştır. Bunların 42’sinde “*rabbül âlemin*” terkihi kullanılarak, Allah’ın var olan canlı yahut cansız tüm varlıkların Rabbi olduğu özellikle vurgulanmıştır (Çalışkan, 2010:30). Allah- Âlem kavramlarına yönelik çeşitli yaklaşımlar farklı kişiler tarafından ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu noktada Mâtürîdî; âlemin, Allah haricinde diğer varlıkları kapsamakta olduğunu ve sonradan yaratıldığını yani hâdis olduğunu ifade etmektedir. Mâtürîdî âlemin, cevher (a’yân) ve arazlardan müteşekkil olduğunu belirtmektedir.

Mâtürîdî’nin bahsettiği cevher, herhangi bir taşıyıcıya gerek olmaksızın kendi başlarına yer tutan hâdis varlıklar olarak ifade edilirken; arazlar, başka bir şeye bağlı şekilde var olan, kendi kendilerine var olamayan, ilinti halinde bulunan şeylerdir (Özcan, 2012:65).

Cevher ve arazların her ikisi de sonradan yaratılmışlardır. Her hâdisin hudûs bulması için bir sebep lâzımdır. Âlem hâdistir. O halde hudûsunun bir sebebi olması lâzımdır. Âlemle, Yüce Allah'tan başka var olan diğer bütün varlıklar kastedilmiştir. Her mevcûd, bir yeri işgal eder veya etmez. Yer işgal eden herhangi bir şey, birleşik değilse, ona cevher denir. Eğer bu şey, başka bir şeyle birleşmişse ona cisim adı verilir. Eğer yer işgal etmeyen şeyin varlığı bir cisme muhtaç ise, buna araz denir. Eğer yer işgal etmeyen bir şeyin varlığı, hiçbir şeye muhtaç değilse, bu varlık yüce ve münezzeh olan Allah'tır (Gazzâlî, 2011:284). Bundan hareketle âlemin sonradan yaratıldığı savı ortaya konmaktadır. Bu duruma aklın da tanıklığı yoluyla açıklık getiren Mâtürîdî, cismin, hareketlilik veya hareketsizlik haricinde başka bir halinin bulunamayacağını ve bu iki durumun da aynı anda bulunma durumunun söz konusu olamayacağını söylemektedir. Yani bu ikisinin, hareket veya hareketsizliğin bir cisimde aynı anda varlığı düşünülemez. Çünkü bu durumlardan birinin bir cisimde bulunması durumunda diğer durum bulunamayacaktır. Diğer taraftan hareket ile hareketsizlik geçmişte birlikte var olamayacaklarına göre, bu iki durumdan birinin sonradan oluşması gerekir. Mâtürîdî bu açıklamaları neticesinde cevher, araz ve cisimlerden oluşan âlemin, sonradan yaratıldığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Âlemin sonradan yaratıldığı düşüncesi temel alındığında âlemin, yaratıcısı olduğu da kabul edilecektir. Âlemin sonradan yaratılması, âlemi yoktan var eden bir yaratıcıya gereksinimi ortaya koymaktadır. Bu yaratıcı varlık, diğer bir başka varlığa gerek duymayan başka bir deyişle kendi başına var olan, ezeli ve ebedi tek bir varlık olan yüce Allah'tır. Allah tektir; akıl, tersini kabul edemez ki zaten böyle bir düşünce de imkânsız olarak görülmektedir (Esen, 2008:45-56).

Düzgün'ün, “*Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*” adlı eserinde varlık, yokluk, reel-varlık alanı olarak âlem, varlık olarak tanrı ve yaratma problemleri başlıklarını içeren bölümler ışığında konu irdelenmiştir. Düzgün, öncelikle günümüz dünyasında yer alan bilimsel konuların içerisinde yer alan tartışma maddelerinin tarihi bir arka plana sahip olduğunu ifade etmektedir. Duruma ilişkin olarak Düzgün; Descartes'in metodik şüphesini Gazzâlî'den “cogito”sunu İbn Sînâ'dan, Kant'taki “saf aklın antinomilerini”, İbn Sînâ'nın benzer çatışkılarının, metafiziksel agnostisizmini İbn Rüşd'ün benzer düşüncesinden bahsetmeksizin ele almak ne denli yararlı olur sorusu ile irdelemektedir. Nesefî (ö.508/1115) ve Müslüman filozoflar açısından Allah

ile âlem arasındaki ilişki her daim teolojinin ve felsefî düşüncenin temelinde bulunmaktadır (Düzgün, 2019:11-12).

Düzgün, Allah-âlem ilişkisini kelamcılardan, Mâtürîdî kelam ekolünün kurucusundan sonra önemli olan diğer isim Ebu'l-Mu'în en-Nesefî'de ve ağırlıklı olarak Fârâbî ve İbn Sînâ'da, diğer kelami ve felsefî ekollerle karşılaştırmalı şekilde ele almaktadır (Düzgün, 2019:11).

Düzgün, Allah-âlem ilişkisinin temel problemini yaratma konusu olarak belirlemektedir. Bu problemin daha iyi kavranabilmesi adına Allah-âlem ilişkisinde ortaya çıkan varlık alanlarını da incelemek gerektiğini belirtmektedir. Varlık ve yokluk kavramlarına ilişkin olarak yazarın bu iki kavrama yönelik düşüncelerine önceki başlık altında yer verilmiştir. Bu kapsamda Allah-âlem ilişkisi ve yukarıda yer verilen temel kavramlar üzerine yazarın ortaya koyduğu düşünceler; İslam kelam ve felsefesinde konu, dini metinlerle ilişkilendirilmiş olup diğer salt felsefî kabullenişlerden doğası gereği farklılıklar içermektedir. Aristo'nun âlemlerle hiç ilgilenmeyen ilk sebebi, Kur'ân ayetlerinin ortaya koyduğu Tanrı olgusunu ihmal edememeleri nedeniyle Müslüman filozoflarda âlemlerle ilgilenen bir Tanrı düşüncesine, yine Aristo'nun ezeli maddesi heyula, filozoflarla mümkün, hadis bir ilk maddeye dönüşmüştür (Düzgün, 2019:13).

Düzgün, *“Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi”* adlı eserinde, kelamcılar ile filozofların yaratma hususunda ortak noktada bulunduğu durumların olduğunu ifade etmekte olup bu noktaları; Âlemin yoktan var edilmesi, yaratıcısının fail ve muhtar olması, âlemin varoluş açısından Allah'tan sonra olması ve Allah'ın kâmil olması şeklinde sıralamaktadır. Ortak noktaların detayları ele alındığında, kelamcılar ile filozoflar arasında önemli farklılıklar görülmektedir. Bu açıdan kelamcılar, hâdisin yokken sonradan meydana getirildiğini ifade etmektedirler. Yani kelamcılar, zaman açısından hudûs üzerinde ısrarcı iken filozoflar âlemin bir şeyin öncelemesini, yalnızca zihinsel bir önceleme olarak düşünmektedirler. İkinci olarak kelamcılar, eylemin kendisi ile birlikte var olan faili seçme gücü olan bir fail olarak görmemektedirler. Bu yüzden fail eylemin kendisinden önce var olmalıdır. Ve fail meydana gelecek eylem hakkında tercihte bulunma ve karar verme yetkisine sahip olmalıdır. Buradan hareketle, kelamcılar gerçek faili, önce fail durumunda değilken akabinde bir fiili işleyen olarak tanımlamaktadırlar. Eğer Allah'a ezelden bu yana fail denilirse o zaman Allah'ın fiilde bulunma yahut bulunmama seçimi ortadan

kaldırılmış olacaktır. Üçüncü olarak kelamcılara göre âlemin, zaman açısından Allah'tan sonra meydana gelmiş olması gerekir. Dördüncü olarak da âlemin Allah'tan sonra meydana gelmesi O'nun kemaliyle ters düşmemektedir. Allah'ın kemalinin işareti, fiilini anında gerçekleştirmesi değil, ezelde kendisi ile birlikte bir şeyin bulunmamasıdır. Mütakaddimûn dönemi kelamcıları ezelde Allah'la birlikte bulunan bir şey olursa onun da ulûhiyet niteliğini elde edeceğini ifade etmektedirler (Düzgün, 2019:205-206).

Aralarında Nesefî'nin de yer aldığı Muteahhirûn dönemi Mâtürîdî kelamcıları ise ulûhiyetin zaman açısından ezeli olmaya ilave bir şey olduğunu söyleyerek her ezeli olanın ilah olarak nitelendirilemeyeceğini, buna ilave olarak akıl, irade, kudret gibi niteliklerinde olması gerektiğini belirtmişlerdir (Karadaş ve Muhammed, 2008:245-262). Zira irade gücü haiz olmayan doğal unsurların Allah'ın müdahalesi olmadan birbirinin sebebi ve sonucu olması imkânsızdır. Bu açıdan Allah'ın her an unsurlarını yaratmak suretiyle âleme müdahalesini mümkün kılmaktadır ki bu bakış açısı Eş'arî ve Mâtürîdî kelamcılar tarafından da savunulmuştur. Kelamcılar ile filozofların görüşlerini sorular ışığında ele alan Düzgün;

- “Âlem muhdes midir değil midir?” sorusuna her iki tarafın da evet cevabını verdiğini,

- “Âlem ezeli bir maddeden mi yaratılmıştır yoksa yoktan mı yaratılmıştır?” sorusuna, her iki tarafın cevabının da âlemin ezeli bir maddeden yaratılmış oluşu yönünde ifade etmekle birlikte, filozofların bunu “hudûs-i zatî” olarak tanımladıklarını,

- “Âlem ezelden beri mevcut mudur yani Allah ve âlem zaman açısından ezeli midir?” sorusuna ise farklı cevaplar verdiklerini ifade etmektedir (Düzgün, 2019:205-211).

Sonuç olarak, Allah-âlem ilişkisine yönelik olarak Müslüman filozofların Aristocu ve Yeni Platoncu görüşün uzlaştırılması yanında dinin ilkelerini de göz ardı edememeleri nedeniyle net görüşlerden ziyade, Immanuel Kant'ın antinomilerine benzer durumlara ulaştıklarını ifade eden Düzgün son olarak, filozoflar ile kelamcılar arasında tartışma konusu olan bu meseleye ilişkin; Allah- âlem ilişkisinde gündeme gelen konuların akli ve spekülâtif konular olması, bunlar üzerinde belli bir uzlaşmaya varmayı zorlaştırdığını ancak “*akli meselelerde icmanın olmamasını da icmanın gereği*” olarak

gördüğünü belirtmektedir. Bu hususta önemli olan durumun, hakkında icmâ olmayan bu konularda âlimlerin birbirlerini tekfir etmekten vazgeçmelerinin gereği olduğu ifade edilmektedir (Düzgün, 2019:211). Düzgün, kelim ile felsefenin arasını bulmayı amaçladığından bu düşünceye varmış olabilir. Ayrıca Düzgün'ün kesin ve net olarak tek bir sonuca ulaşmaması ve bunu da icmanın bir gereği olarak görmesi daha sonra bu konu hakkında yorum yapacaklara imkân vermek içindir.

1.2.2. Ölüm ve Sonrası

Ölüm, insanın yaşamının sona ermesidir. Ancak bu sona erişe ilişkin çeşitli yaklaşımlar söz konusudur. Özellikle ölümden sonra bir hayatın var olup olmadığı, ölen kişiye ne olduğu veya olacağı şeklinde çeşitli sorular etrafında geçmişten günümüze ulaşan tartışmalar yer almaktadır. Öldükten sonra tekrar yaşam, din, metafizik ve bilim açısından tartışılan, bütün alanların kendi penceresinden konuyu açıklamaya ve anlamlandırmaya çalıştığı bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ölümden sonra yaşamın var olduğuyla ilgili kuvvetli olan inanç kudret sahibi aracı bir failin yani yaratıcının mevcûdiyetidir. Öldükten sonra tekrar yaşamak doğal olansa yani ruh, diriltilmeye ya da yeniden yaratılmaya gerek duymayacaksa, sağ kalabilecekse o zaman bizi tekrar diriltecek kadir bir yaratıcının varlığına ihtiyaç yok demektir. Fakat öldükten sonra yaşamın devam etmesi doğal olan değilse, ölümden sonraki hayatı var edecek kadir bir yaratıcıya ihtiyaç vardır. Öldükten sonra tekrar dirilmeyi savunan görüşe göre; insanların yaratılışında bir şifre vardır ve eğer Tanrı isterse bu şifrelerden insanı biyolojik özellikleriyle tekrar yaratabilir (Düzgün, 2017:175-213). İnsanın beyinde bulunan şuur özelliği ve sinir yapıları insanı ölmeden önceki hali gibi programlamaya imkân tanır (Korkmaz, 2007:193-197).

Düzgün, “*Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*” adlı kitabında ölümden sonra insanın özdeşliği problemine dair üç yaklaşımı ele almıştır. Bu kapsamda ilk olarak; hafıza kriterine değinmek gerekir ki bu kriter kişilik ve karakterle ilgili tüm zihinsel olayların hatırlanmasını gerekli kılan kriterdir. Beyne ulaşan bir iletinin veya bildirimin, onu yazdığını öne süren şahsa ait olup olmadığına ilişkin ipuçları onun şahsiyetini ve diğerlerinden farklılıklarını ortaya koyduğu gibi, insan bedensel olarak yanımızda bulunmasa bile onun bir “kişi” olarak ifade edilebilmesini sağlar. İkinci yaklaşımı beden kriterini şart koşanlar oluşturmaktadır. Buna göre; bir insanı diğer insanlardan

ayıran şey onun bedensel devamlılığını oluşturan fizyolojik özellikleridir. Çünkü beden yalnızca et ve kemik olarak nitelendirilmemektedir (Düzgün, 2017:175-213).

Üçüncü görüş ise “öldükten sonra varlığına devam edecek olan şey şu anda yaşamakta olanın aynısı mı yoksa farklı bir şey mi?” sorusunun sorulmasını uygun bulmayan yaklaşım olarak ifade edilmektedir. Çünkü onlara göre cevap aranması gereken soru öldükten sonra var olan şey ölmeden önceki şey ile psikolojik olarak benzer midir yani ölmeden önceki hali ile psikolojik açıdan yakınlığa sahip midir?

Düzgün, yukarıda ifade edilen eserinde ölüm sonrasına ilişkin çeşitli teorilere yer vermiştir: Sırasıyla bu teorilere değinilecek olursa ilk teori; ölümün her şeyi bitireceğine ilişkin teoridir. Antony Flew’in görüşlerini bu teorinin özeti olarak ortaya koyan Düzgün, bu düşüncede ölümden sonra yaşamın mantıksal açıdan ve tecrübi olarak doğrulamayacağını savunulduğunu belirtmektedir. Ayrıca Flew insanı, karşılaşılan kişiler olarak ifade etmekte olup kişiliği oluşturan şeylerin ben, sen, manav gibi gösterilen gerçek bedenlerin ve davranışların oluşturduğunu söylemektedir. İkinci teori olarak reenkarnasyon karşımıza çıkmaktadır. Reenkarnasyon, insanın ölümden sonra ruhunun başka bir bedenle buluşması durumu olarak ifade edilmektedir. Bu anlayışa göre ruh enkarne olmadan yani bir beden ile birleşmeden varlığını sürdüremez. Bu bakımdan, esas varlık konumunda bulunan ruhun, kendisi ile aktif hale geleceği bir beden ile bütünleşmesi gerekmektedir. Diğer bir anlamda ise semavi dinlerde bunulan Tanrı’nın yüzünü görebilme amacı ile uyuşmaktadır. Fakat bu amaca ulaşacak olan ruhun bir olgunluk ile bu aşamaya çıkması söz konusu olabilir (Düzgün, 2017:175-213).

Ruhun sürekli olarak enkarne olma durumu ruhun henüz olgunlaşmamasından kaynaklanmaktadır. Ancak reenkarnasyon teorisi, Tanrı’ya bu süreç içerisinde bir görev yüklemeyi ve ruh bireyselliğini kaybeder bu sebeple semavi dinlerce kabul görmez.

Üçüncü teori olarak karşımıza realist doktrin çıkmaktadır. Bu teoriye göre ruh ölümün ardından varlığını sürdürmektedir. Ancak etkin olmasını sağlayacak bir bedene ulaşmaya kadar etkin olamamaktadır (Düzgün, 2017:175-213). Yeniden dirilme ölen beden ile ilişkisi kesilen ruhun diriltilecek beden ile dirilme gününde tekrardan birleştirilmesi doktrinine dayanmaktadır.

Dördüncü teori olan idealist doktrine göre ruh; herhangi bir beden ile birleşinceye kadar bedensiz bir şekilde varlığını sürdürmeye ve iş görme edimini yerine getirmeye devam etmektedir. Bu doktrin öldükten sonra tekrar dirilme düşüncesinde ruhun aktif halde olmasını sağlamak için bir bedene bağlı olmasını zorunlu kılmamaktadır. Ölümün ardından beden parçalanmış bir hale gelmektedir. Ancak ilerleyen zaman içerisinde Tanrı mucizevi olarak tekrardan bedeni yaratmakta ve ruh ile bedeni tekrar birleştirmektedir. Bu bakımdan ruh geçici olarak bedensiz kalmış olur ve varlığını bedensiz şekilde devam ettirir (Düzgün, 2017:175-213). Ancak bu durum Tanrı'nın huzurunda varlığını bitirmekte değil tam tersi varlığını devam ettirmektedir. Ölen kişinin tekrardan bütün bir şekilde tam olarak şahsiyet kazanması ruh ve bedenın tekrar birleştirilmesi neticesinde gerçekleşmektedir.

Beşinci teori başlığı “uzlaşmacı tutum ve kabir hayatı” olarak ifade edilmiş olup bu teoride Râgıb el-İsfahânî'nin (ö.V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) yukarıda ifade edilen realist ve idealist doktrin teorilerini uzlaştırdığı ifade edilmektedir. Râgıb el-İsfahânî'ye göre ölen insanın ikincil öneme sahip bedeni toprak ile bulunduğu birinci öneme sahip ruhu iyi ise kötüler için yerin kat kat altında bulunan siccine, iyi ise iyilerin yeri olan iliyine gidecektir (Altındaş, 2012:47). Gidilen yerde kıyamet kopana kadar bedensel olmamakla birlikte ruhsal olarak acı veya zevk içinde olunacaktır. Bu iyi veya kötü durumun beden ile bir alakası olmamaktadır. Kıyametin kopmasının ardından insanlar tekrar diriltilip ruh ile beden bütünleşince gerçek yurda yani cennet veya cehenneme gidildiğinde bedensel olarak acı veya zevk durumu ortaya çıkacaktır (Düzgün, 2017:175-213).

Altıncı teori ise “*replika/benzer beden görüşü*” olarak adlandırılmakta olup bu teoriye göre insan; benzer bir beden ile yaratılmaktadır. İnsan doğası gereği ölümlüdür ve ölüm ile birlikte yok olmaya mahkumdur. İlâhi herhangi bir müdahalede olmazsa yok olacaktır. Ancak Allah'ın, onu ilk yarattığındaki kudreti ile tekrardan yaratmaya gücü yetmektedir. Öldükten sonra tekrar diriltileenin nasıl olacağı, ölen ile fizyolojik özellikleri açısından aynı mı yoksa yok olan bedene benzer bir bedenle mi tekrar var olacağı ya da fizyolojik değil de ruhsal bir bedenle mi olacağı tartışma konusudur. Yeniden yaratma doktrinine göre yaratılan bedenın dünyada yaşayan beden ile birebir aynı olması beklenmemektedir. Benzer beden teorisinde ise, ölen kişi başka bir

mekânda Tanrı'nın yaratması ile sahip olduğu ruhsal ve fiziksel özellikleri ile yeniden var edilebilir (Düzgün, 2017:175-213).

Yedinci teori “ölümsüzlük” teorisi olarak karşımıza çıkmakta ve varlığın ruhsal olarak devam ettiğini iddia etmektedir (Düzgün, 2017:175-213). Bu açıdan ölümden sonra yaşam yerine ölümsüzlük ifadesini kullanmaktadır. Ona göre ölümsüzlük şu an içerisinde bulunan yaşamın biyolojik olarak değerlendirilmesiyle değil ruhsal bir yaşam olarak değerlendirilmesiyle olur, yani bu teoride ruh ölmemektedir ve yaşamına devam etmektedir. Ölümün ardından biyolojik sistem içerisindeki ruh, bu sistemi yani bedeni aşarak maddi dünyanın ilerisinde olan bir yere gitmektedir ve orada varlığını devam ettirmektedir. İlk kez Platon tarafından tartışılan ruhun ölümsüzlüğü meselesi hakkında Platon; ölümün ardından bedenın süresiz olarak parçalara ayrıldığını fakat insanda maddi olmayan bir cevherin bulunduğunu veya ruhunun maddi olmayan bir dünyada ebedi olarak varlığını sürdürdüğünü ortaya koymaktadır. Dinler ölüm ve sonrasına ilişkin olarak, insana metafiziksel bir nitelik atfetmekle birlikte insanın ruhsal bir varlık olduğu olgusunu da dikkate almışlardır. Ancak bu ruhsal varlık bedenden ayrı olarak değil tam tersi şekilde bedene bağlı olarak tanımlanmıştır (Akpolat, 2013:121-134).

Beden, insanın diğer insanlar ile iletişim kuran yönü iken ruh, Tanrı ile ilişki kuran yönünü ifade etmektedir. Bu kapsamda dinsel öğretiler, insanı ruh ve beden kavramları ile birlikte bütün olarak ele almakta ve ölümlle birlikte insana ruhsallığın iade edilmesinin yanı sıra bedensel bir dirilişi veya yeniden yaratılma durumlarını temel almaktadırlar. Aksi yönde Batı düşüncesinde insanın cevheri olarak ruh kabul edilmekte olup cevheresel açıdan bir ölümün olmadığı kabul edilmektedir. İnsanın bedensel ölümünün ardından farklı bir düzlemde varlığının olduğu, mantıksal çıkarımlar ile ileriye sürülmeye çalışılmıştır. Örneğin, insanın bedenine bağlı kalmaksızın telepati, telekinesis gibi teknikler ile iletişim kurabileceği ve duyu işlevini yerine getirebileceği iddia edilmektedir (Özkaya, 2011:78).

İnsanın tüm yaşadığı evrelerin kendi içerisinde bir realitesi bulunmaktadır. Ölüm bu evrelerden yaşam teriminin zıttı şeklinde değil de kendi başına gerçekliği bulunan bir evre, durum olarak gözükmektedir. Düzgün, insandan bahsederken kullanılan “ben” işaretini, insan “şu an var olan” varlık mıdır yoksa “olmakta olan” bir varlık mıdır şeklinde sorunsallaştırmaktadır. Buradan hareketle insanın bir “varlık” ve “oluş”

durumundan bahsedilmektedir. Oluş durumunu, insanın var oluşunun süreklilik arz edebileceği ve farklı durumlarda var olmaya devam edebileceği şeklinde ifade eder. Eğer İnsan olmakta olansa önemli olan şey de ne olacağıdır. Yani insanın fiziksel ölümü, olmakta olan insan için var oluşunun bir kademesi şeklinde görülür ve ölüm insan için pozitif bir durum olur çünkü insanın fiziksel ölümü onu yok eden bir ölüm değil, varlığını başka bir boyutta devam ettiren ölümdür. Diğer açıdan insan “O” ise ve devamlılığını sağlayacak başka bir evre bulunmamaktaysa o zaman ölüm insan için olumsuz (negatif) bir durum olarak görülecektir çünkü bu tür ölüm insanın yok oluşunu tanımlamaktadır (Düzgün, 2017:175-213).

Sonuç olarak akıbeti bilinmeyen ölüm ve sonrasında insanın durumu hakkında farklı görüşler ortaya atılmıştır. Dinler, insanı beden ve ruhtan oluşan metafiziksel bir varlık olarak kabul eder. Düzgün’e göre insanın bedeni insanlarla, ruhu ise tanrıyla iletişim kuran insani yönünü temsil eder. O halde insanın bu bütünlüğü ölümle birlikte bozulamaz. Yani insanın bir parçasının öldüğü bir parçasının hayatta kaldığı düşünülemez. Düzgün, “insan var olan mıdır yoksa varoluş içerisinde olan mıdır?” sorularıyla konuyu çözümlemeye çalışırken; ölümü tamamen varlığın yok oluşu şeklinde değil varlığını farklı boyutta devam ettirmesi şeklinde açıklar. İnsanın geçirdiği evreler onun var oluş içerisinde olduğunu gösterir yani ölüm tamamen yok oluş değil varlığın farklı boyutta devam etmesi için geçilmesi gereken bir evredir. İnsanın yoktan var edilmesi, pozitif ölümden sonra tekrar varlığa çıkması, insanın sürekli olmakta olan bir varlık olarak diğer varlıktan ayrılmasını sağlar. İnsan bu durumda gerçek benliğine ulaşmak için gerekli olan evreleri geçmiş olur.

1.3. Bilgi ve Yöntem Anlayışı

Kelam ilmi açısından her şeyin temelinde yer alan kavram “bilgi” kavramı olarak düşünülmektedir. Rasyonel bilgi anlayışı, zihinsel bir proses (süreç) gerektiren tüm bilimsel eylemler bakımından önemli olmasının yanı sıra mantıklı, sağlıklı ve doğrusal din öğretisi açısından da önem arz etmektedir. Bilim ile bilginin buluştuğu ortak değer, iki kavramın da değer ve varlık çerçevesinde nesneyi ele alıp bir realite ekseninde değerlendirme yapmasından kaynaklanmaktadır. Bilgi; beklenti, istek, tutku, haz, amaç ve hedeflerden sıyrılmış sade bir kavram değildir. Bilgi; varlığı, olduğu oranda “olma” kavramını da ele almasından hareketle sabit bir özellik taşımamakta, dinamik bir değişkenlik içermektedir (Çağlayan, 2019:51-62). Başka bir ifadeyle insanoğlunun

bilgisi, bir boşluk içerisinde doğan ve bir başka boşluğa yol almaz, bir yaşanmışlığı, tazeliği ve canlılığı söz konusudur. Yani insanın bilgisi değişir, gelişir ve hayata yön verir.

Düzgün, Kâdî Abdülcabbâr'ın bilgi tanımına yer vermekte olup buna göre bilgi; tereddüt ile insan zihninde oluşan belirsizlikten kurtaran ve zihinsel kesinliği sağlayan ve bu olgu neticesinde de oluşan dinginlik ve inanç olarak ifade edilmektedir. Diğer taraftan Kindî'nin (ö.252/866 [?]) bilgi tanımına yer verilmekte olup varlığın gerçekliğini anlama olarak tanımlanan bilgi, İbn Sînâ açısından; soyut kavramların yerini alan zihni formlar olarak nitelendirilmiştir. Kur'ân'ın hidayet dediği bir yönlendirme vardır. Düzgün, hidayeti kişinin doğuştan getirdiği bilme yetisi olarak ele alır. Bilme insana doğuştan verilen bir yetenek midir yoksa sonradan mı öğrenilmiştir? Allah, sizi annelerinizin karnından hiçbir şey bilmiyorken çıkardı ve umulur ki şükredersiniz diye işitme, görme yetenekleri ve idrak edebilmek için gönüller verdi. Nahl-16/78. ayet burada geçen “şey” varlığın bilgisine ait olan bilgidir. Varlığın bilgisine ait bir bilgiye sahip değiliz fakat insanın doğuştan getirdiği bilme yetisi vardır. İnsanın yapısına entegre olan, doğuştan gelen bu bilgiler “şey” bilgisi değil ama o bilmenin metafizik temelleridir (Düzgün, 2018:123-137). Mesela bir adamın elinden ekmeği başka biri alıp yemeye başlasa bunu bütün insanlar, bütün milletler, bütün toplumlar adaletsizlik olarak kabul eder. Haksızlık gibi kavramlar insanlara sonradan öğretilmemiştir. Yumurtadan çıkan kaplumbağaların suya gitmesi öğretilmiştir. Hayvanlar için içgüdü, insanlar için sezgi terimi kullanılır ya da Kur'ân'ın ifadesiyle buna ilham denilebilir. Düzgün ilhamı bu anlamda bilgi olarak kabul etmektedir. Düzgün, ilhamı tasavvufta ki gibi direkt bilgi edinme yöntemi olarak kabul etmez ama ilhamı komple reddetmez. Düzgün'ün ilhama yüklediği anlam tasavvuf ve kelim arasında arabulucu olabilir bir yeredir.

Düzgün'e göre insanın özüne neyin iyi neyin kötü olduğu bilgisi nakşedilmiştir. O, bunu kabul eder ve bilgi anlayışını bunun üzerine temellendirir. İnsanın doğuştan getirdiği bilgiler ve sonradan elde ettiği bilgiler vardır. Düzgün, *tabula rasayı* kabul etmez. Bilginin özünün nakşedilmesi, varlığın bilgisinden öte bir şeydir. Bütün varlıklarda bulunur. Bu halde bilgi insanın doğasında olup, insanı insan yapan bir özelliktir.

Sonradan ulaşılan bilgi anlamında kullanılan hâdis bilgi, Allah haricinde ve sonradan yaratılan tüm varlıkların sahibi olduğu bilgi manasına gelmektedir. Bu bakımdan, insanın da dâhil olduğu özgür veya özgür olmayan irade sahibi olarak yaratılmışların elde ettiği bilgiler, evrenin düzenini oluşturan kanunlara ait bilgiler ve erdemin oluşturduğu ahlaki bilgiler, tamamıyla hâdis bilgi içerisinde değerlendirilmektedir. Hâdis bilgi, genellikle “*tasavvur*” ve “*tasdik*” olarak iki başlığa ayrılmaktadır. Tasavvur, hüküm veya yargı içermeyen bilgi olarak tanımlanırken; tasdik ise, doğru veya yanlış hüküm içeren bilgi şeklinde tanımlanmaktadır (Cürcânî, 2015:134).

Kelamcılarının imkân, mahiyet, konu, kapsam ve metot bakımından kategorize edip detaylı şekilde ele aldıkları bilgi, hakikatte yalnızca hâdis bilgidir. Kelamcılar, hakkında hüküm ve değerlendirme yapılabilecek tek bilgi türünün hâdis bilgi olduğunu düşünmektedirler. Bu bağlamda bilginin kaynağından, elde ediliş metotlarına kadar kelam eserlerinde bahsi geçen bilginin gerçekte sadece hâdis bilgi olduğu söylenebilecektir (Çağlayan, 2019:51-62).

Hadis bilgi; zorunlu bilgi ve istidlâlî bilgi olarak iki kısımda ele alınmaktadır. Buna göre; herhangi bir akıl yürütme yolu veya delillendirme yoluna başvurulmaksızın zihinde var olan bilgi zorunlu bilgi olarak ifade edilmektedir. Bu bilgiye ulaşmak adına herhangi bir istidlâl metoduna gerek duyulmamaktadır. Örneğın acıkma, susama, sevinme yahut üzölme gibi duygu durumlarını anlamak, bilmek için herhangi bir araca gerek olmamaktadır. Bunlar insanoğlundaki, doğrudan ve bir aracıya ihtiyaç olmaksızın oluşan bilgilerdir. Zorunlu bilgide kendi içerisinde türlere ayrılmaktadır (Düzgün, 2018:124-126). Bu türler arasında ilk olarak “*bedihi olanlar*” ele alındığında; aklın anında anlayabildiği bilgiler olarak karşımıza çıkmaktadır. 1 sayısının 2 sayısının yarısı olduğu, bekâr ifadesinin evlenmemiş kişileri nitelediği gibi durumlar buna örnek olarak gösterilebilecektir.

Diğeri zorunlu bilgi türü “*fitri olanlar*” olup, aklın basit bir kıyas yöntemi ile elde ettiği bilgileri nitelemektedir. 2 sayısının çift sayı olarak ifade edilmesinde iki ve çift kavramlarının düşünölmesi neticesinde elde edilen bilgi bu bilgi türüne örnek olabilecektir. “*Duyu verileri*” ve “*mütevâtir haber*” türleri zorunlu bilgi türleri olmakta olup *duyu verileri*; dış duyular ile ulaşılan bilgiler iken, *mütevâtir haber*; birçok defa duyulan haberlerin başkaca bir sorguya ihtiyaç duyulmaksızın kabul edilmesi neticesinde elde edilen bilgi şeklinde tanımlanmaktadır.

Hadis bilginin bir diğ er alt başlığında incelenen istidlâlî bilgi ise; zihinde bilginin oluşması açısından bazı aracılara ihtiyaç duyulan ve bu araçlar neticesinde elde edilen bilgi olarak ifade edilmektedir. Bu açıdan kazanılmış bilgi yani kesbi olarak da ifade edilmektedir. Zihn n sahip olduğu bilgiler ışığında yeni bilgiler elde etmesi kelam ilminde akıl yürütme (akletme), istidlâl veya tefekkür manasında “nazar” olarak ifade edilmektedir (Düzgün, 2005:128).  rnek olarak; ateşten dumanın çıktığını gören aklın, daha sonra duman gördüğünde akıl yürüterek ateşin bulunduğunu düşünmesi gösterilebilir. Zihinde bilginin oluşması açısından bazı aracılara ihtiyaç duyulduğundan hareketle bu aracılara değinilecek olursa temelde üç çeşit aracılardan söz edilmektedir. Bunlardan ilki “*Sağlam Duyular (Havass-ı Selime)*”, ikincisi “*Doğru Haber (Haber-i Sıddık)*”,     c s  ise “*Akıl*”dır. İstidl l  bilgi delil yöntemi ile yani tecrübe ile ulaşılan bilgidir.

Tecrübe bizlere bir şeyin görülen veya algılanan şekli ile olduğunu göstermekte iken akıl, öyle bir durumun zorunlu olmadığını d ş nd rebilir. Buradan hareketle var olan şeyin başka bir şekilde de olacağına ilişkin hüküm tecrübe ile değil akıl ile sağlanmaktadır (Düzgün, 2018:123-138). Bilginin elde edilmesi için kullanılan çeşitli kaynaklar bulunmaktadır. Bu kaynaklardan en önemlisi akıl olarak karşımıza çıkmaktadır. Davranışları kontrol etme kabiliyeti olarak tanımlanan “us” sözcüğü aklı nitelemektedir. Kâdî Abd lcabb r aklı; süreç içerisinde elde edilen ve insana bilerek eylemde bulunma olanağı sağlayan bilgilerin tümü olarak tanımlamaktadır. Genellikle Selefi düşünceyi paylaşan İbn Hazm ( .457/1064) ise aklı; iyi-yi kötüden ayırmaya yarayan, iyi olanı kötü olana tercih etmeyi sağlayarak, kötüden kaçabilme yetisi olarak tanımlamaktadır. Mâtürîdî ise İbn Hazm’ın akla yönelik düşüncelerini geliştirerek aklın; yalnızca iyi-kötü ayrımını belirlemede değil aynı nitelikte olan şeyleri toplamada ve ayrı nitelikte olan şeyleri ayırmada kullanıldığını ifade etmektedir. Mâtürîdî, bu ayrımlar neticesinde aklı; insana kıyas yapabilme yetisini sağlayan zihni bir araç olarak tanımlamıştır (Düzgün, 2018:123-208).

Diğ er bir bilgi edinme kaynağı ise duyu organlarıdır. Dış dünyayı algılamak ve bu algılamalar neticesinde yargı elde etmek için aracı olarak duyu organları kullanılmaktadır. Kelam ilminde dış gerçekliğe oldukça önem verilmiş olup dış dünya gerçekliği ile Allah’ın varlığına ve birliğine dair deliller ile var olan ayetler sentezlenerek çıkarımlar yapılmıştır. Akıl ile edinilen bilgiler duyular yardımıyla

oluşmaktadır. Böylece akli veriler ile duyu verileri arasında uzlaşma sağlanmaktadır. Duyu organlarının yanı sıra bir diğer kaynak ise “haber” kaynağıdır. Kelamcılar haberi, gündelik hayatta elde ettiğimiz bilgi ve hükümlerimizin temelinde yer alan haber ve Peygamber’in bildirisine dayalı haber olarak ayırmaktadır. Ayrıca haber ve haberleşmenin insanı düşünmeye, öğrenmeye ve bilmeye yönlendirdiğini söyleyen Nesefî, haberin insanı hayvandan ayıran temel bir kavram olduğunu da ifade etmektedir. Diğer bir olgu ise haberin doğruluğu açısından farklılıklarının var olduğu kanısıdır. Buna göre haber “mütevâtir haber” ve “peygamberin haberi” olarak ikiye ayrılmaktadır. Bir konuya ilişkin yalan üzerine karar kılmaları mümkün olmayan bir gurutpan nakledilen habere mütevâtir haber (haber-i mütevâtir), peygamberliği mucizeyle kanıtlı ve sabit olan peygamberin verdiği haber ise peygamberin haberi (haber-i rasul) olarak ifade edilmektedir (Tunç, 2004:49-57).

Diğer bir bilgi edinme kaynağı ise ilham olarak ifade edilmektedir. Ancak ilhamın kesin bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi çeşitli tartışmalara yol açmıştır. Kelamcılar, dini verilerin akıl ve duyu verilerinin dışında kalan ve herkesin doğrulamasına açık olmayan bir kaynağa dayandırılmasının dinin bilgisel temelini zedeleyeceğini ifade etmektedirler. İlk olarak Mâtürîdî, akıl ve duygu yoluyla elde edilen bilgilerin bile yetersizliğinden bahsedip ilham yolu ile elde edilen bilgilerin sağlıklı olmadığını ifade etmiştir. Diğer taraftan ise İbn Sînâ, Bağdâdî (ö. 429/1037-38) ve Gazzâlî gibi âlimler, akıl ve duyu ile elde edilen verilerin de ötesinde bir veri olarak ilhamı geçerli bir bilgi kaynağı olarak görmektedirler. Konuya ilişkin Düzgün, ilhamı bir bilgi olarak değil, bilgiye zemin hazırlayan temel insanı beceri olarak görmek gerektiğini ifade etmektedir (Düzgün, 2018:123-208).

Sonuç olarak, Düzgün’ün bilgi anlayışında öne çıkan hususları ilham bilgisine yüklediği anlam ve vahiy bilgisine yüklediği anlam olarak belirtmek gerekir. Düzgün’ün ilhamı bilgi kaynağı olarak kabul etmesi fakat sınırlandırması, ilhamı bilgi kaynağı olarak kabul edenler ve etmeyenler arasında ara buluculuk yapmaya çalıştığını gösterir. Düzgün, hayvanlarda olan içgüdü insanlarda sezgi şeklinde vardır der ve ilhamı bu sezgi anlamında bilgi kaynağı olarak kabul eder. Düzgün’ün genel anlamda İslam dünyasındaki birleştirici ve bütünleştirici tutumunu burada görmek mümkündür. Vahyin bilgisi nedir? Biz vahyin bilgisini bize sonradan öğretilen bilgi olarak kabul ederiz. Pekiyi doğuştan gelen bilgilerle vahyin bilgisi nasıl bir ilişkiye sahiptir?

Vahiyden önce insanın doğuştan getirdiği bilgi yetisine varırız. Yani Düzgün'e göre insanda iyiyi ve kötüyü bilme, ayırt etme yetisi doğuştan vardır. O halde vahiy bu yetiyi doğru kullanmak için gelmiş olur. Yani Düzgün'e göre vahiy, var olan bu yetiyi eğitmek içindir. Mademki İslam dininin sayısal değeri 1'dir yani tevhid dinidir. Hangi değeri üretirsek üretilim o tek bir şey için var olur, insan için var olur, Allah için var olur. İnsanların doğuştan getirdiği insana veri sağlayan bilgiler vardır. Bunlar görme, duyma, tatma, sezgi yetileri gibi bilgi sağlayan yetilerdir. Bunlar varken bir de vahiy gelmesi insanın eğitimi içindir, var olanı doğru kullanmak için kılavuz niteliğindedir. Mâtürîdî, ise vahiy bir lütuftur der. Yani vahiy insanın bütün bilme yetilerini destekleyen bir lütuftur. Ona göre insanın lütuf olarak vahye ihtiyacı vardır. Bu vahiy insanın akli yetilerini ortadan kaldırmamalıdır. Düzgün, vahiy irade eğitimi için gerekli görür, yani vahiy insan aklının yola getirilmesi için değildir. Ona göre bilgi kaynağı olarak vahiy irade eğitimi içindir. Çünkü Düzgün'e göre insan akıllı bir varlıktır, neyin doğru neyin yanlış olduğunu bilebilir ama doğru bildiğini yapmaz ya da yapmakta zorlanır ve ilahi bir desteğe ihtiyaç duyar vahiy ise burada devreye girer ve insanın ihtiyacı olan desteği ona sunar. Düzgün'e göre vahiy insanın akli ile değil insanın iradesiyle çatışır. O halde Düzgün, insanın bu çatışmadan vahyin iradeyi eğitmesiyle kurtulabileceğini düşünmektedir.

1.3.1. Varlık ve Bilgi

Şaban Ali Düzgün'ün varlık ve bilgi kavramlarına ilişkin olarak hazırladığı "*Aydınlanmanın Keşif Araçları*" isimli eserinden hareketle yukarıda yer alan bölümlerde ilk olarak varlık yaklaşımı ele alınmış olup akabinde bilgi kavramına ilişkin olarak başlıca düşüncelere yer verilmiştir. Buradan hareketle varlık ve bilgi kavramlarına ilişkin detaylı açıklamaların yukarıda yer almasından hareketle iki kavramın arasındaki ilişki kısaca özetlenmeye çalışılacaktır.

Varlık ve bilgi anlayışları tüm düşüncelerin tanımı yani kimliği mahiyetindedir. Öyle ki bir düşünce sistemine benzer yahut zıt düşünce sistemlerinden farklı olması nihayetinde kendisine has bu tanım ile oluşabilmektedir (Düzgün, 2018:9-10).

Din bilimleri de diğer tüm bilimlerde olduğu gibi "hakikati kesin" bir şekilde yakalamak gayesi ile bir varlık alanı çıkarımında bulunmaktadır. Bu nedenledir ki başta bilgi ve varlık olmak üzere hakikat yani gerçeklik ve kesinlik söylemleri zaruri olarak din bilimleri bakımından da belirleyici söylemler ve olgular olarak

değerlendirilmektedir. Sosyal bilimler, insanı toplumsal ve ekonomik bir varlık şeklinde tanımlamakta olup din bilimleri de insanı kendisi ile diğer insanlarla ve bunun yanı sıra evren ile ilişki içerisinde bir varlık olarak atfetmekte ve bilim çevresini bu terimler üzerinde inşa etmektedir. Doğa, insan, toplum, tarih, kültür gibi birçok alanın kabulü ve varlığı çok sayıda varlık ve var oluş düzeyini meydana getirmektedir. Hakikatin, farklı varlık alanları içerisinde yayılmış olması, bilginin tek bir alana evrilmesini değil, varlığın bir bütün şeklinde ele alınmasına yardımcı olacak kapsamlı bir yöntemin kabulünü gerekli kılmaktadır (Dutlu, 2010:4). Bu durumda farklı bilim alanları, varlığı bütünsel anlama bakımından çeşitli insan etkinlikleri şeklinde görülebilecektir. Duyu bilgisini şüphe ile karşılayan ve böylelikle dünyanın reel gerçekliğinden öte eşyanın görünüşüne ilişkin çıkarımların kesinliğini kabul etmeyen sofistlere kelamcıların karşı çıkmasının nedeni, sağlam duyunun konusu olan şeylerin bilgisinde çeşitli ayrımların bulunmamasından dolayıdır.

Kelamcıların âlemin ontolojik açıdan var olması ve bilinmesi, nesne gerçekliğinin özneye göre değişmemesi yani izâfî olmaması ilkelerine önem vermesi hem metafizik bilgimizi ortaya koyar hem de bu bilgilerin dayandığı zemine kaynaklık eder. Eşyanın sabit gerçekliği olduğunu savunan kelamcılara göre insan ile eşya arasında bilgi bakımından gerçek bir ilişki kurulmaktadır. Evrenin bu şekilde gözlenebilir olması, akıl yürütülebilmesi, elde edilen bilgilerin gerçekliği olması bizi metafizik âlem hakkında düşünmeye ve onun varlığı hakkında çıkarımda bulunmaya götürür. Bu şekilde insan Tanrı'nın varlığına doğru bilgiyle, akıl yürüterek ulaşabilmektedir (Aygün, 2015:827-839).

Böylece sonradan yaratılmış olan âlemin varlığı, sonlu olmayan ve yaratma gücüne sahip olan Tanrı'nın varlığına delalet eder. Varlık ve bilgi kavramlarını insanın aydınlanmasının keşif araçları olarak gören Düzgün; varlık ve bilginin, gerçekliğin ortak paydasında yer aldığını ifade etmekte; Allah'ın Hakk ve O'nun haricindeki her şeyin ise O'na işaret eden hakikatler olduğunu söylemektedir (Düzgün, 2018:9-13). Ona göre evreni yaratan Allah, kendisi haricindeki diğer varlıklar ile ilişkisini Hakk kavramı üzerinden kurmakta ve hakikatin yaratılmış olan bütün varlıklara sirayet etmesi, Allah'ın dışındaki diğer varlıkların gerçeklik temelinde yer almasını sağlamaktadır. Kur'ân dili kullanıldığında Allah; bütün varlıkları yaratmasının akabinde varlıklara, düşünmelerini sağlama adına yani önlerini görebilmeleri için

içerilerine yol gösterici işaretler koymuştur. Bu işaretlerin kaynağı muhakkak her şeyi bilen ve her şeye güç yetirebilen Allah'tır. Bu aydınlığa ulaşmak ise insanın iradesinin kuvveti ölçüsünde onu hakikate götüren sezgisine, vicdanına ve aklına dayanmaktadır. İnsan, varlıkla alakalı düşüncelerini oluştururken ışığın kaynağı olan bu yol gösterici zemin üzerine kurmaktadır. Bu yüzden Allah'la ilgili kabullerimiz, tasavvurlarımız ilk önce sezgi ile oluşmaktadır çünkü sezgilerimiz insan doğası gereği zihnen ve vicdanen daha kolay kabul edilir. İnsan daha sonra bu sezgiler üzerine akıl yürüterek ve duyularının elde ettiği bilgilere güvenerek düşüncelerini sağlamlaştırır. Bu süreçte önemli olan insan iradesinin aydınlığa ulaşmada ön yargılar ve dayatılmış kabuller tarafından engellenmemesidir.

Allah ile insan arasındaki hakikat ilişkisi, insan ile insan arasındaki ilişkinin de ahlaki temelini oluşturarak bu ilişkiye yön verir. Allah'ın yarattığı her şeyde bir hikmet vardır, hiçbir şey boşuna yaratılmamıştır. Yaratılmış her şeye anlamını yüklemek, varlık anlayışından yola çıkarak evrenin anlamını açıklamak, var olmanın ana gerekçelerindendir (Düzgün, 2018:13).

Sonuç olarak Düzgün, bütün insanların akla sahip olma bakımından eşit olduğunu ancak bilgi konusunda eşit olmadığını söylemektedir. Aklını ancak bilgi sahibi insanların doğru bir şekilde kullanabileceğini (çalıştırabileceğini), insanların akıllı olduğunu ama Allah'ın varlığını bulabilmeleri için bilgiye sahip olmaları gerektiğini ifade etmektedir. Eskiden yıldızla tapan bir bireyin, yıldızın ne olduğunu bilmediğinden taptığını söylemektedir. Kısacası bilgi ve varlık kavramlarının birbirleri ile ilişkisi olduğu ve bu ilişki neticesinde hakikate ve gereceğe ulaşılacağı söylenebilir.

1.3.2. Teolojide Yöntem Sorunu

Doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasında, fakat daha çok sosyal bilimlerin alt alanları ve onu oluşturan temelleri arasındaki ilişkinin niteliği, önceki kadar fazla olmasa da günümüzde halen tartışılmaktadır. Bu tartışmanın temelini ise bilimselliğin ana karakteri kabul edilen objektif argümantasyonun, sosyal bilimler ile din bilimine ne şekilde aktarılacağı, bilimselliğin bir türe işaret edip etmediği oluşturmaktadır. Anglo-Saxon düşünce geleneğinde bilimin karşılığı olarak kullanılan “*science*” sözcüğü yalnızca doğa bilimlerini nitelemektedir. Avrupa’da ise özellikle

Almanya'nın merkezinde olduğu tartışmalarda kullanılan Wissenschaft sözcüğünün doğa bilimlerini, sosyal bilimleri ve de kültür bilimlerini içerisinde barındıracak şekilde kullanılıyor olması, daha terim bazında bile bir netliğin gerçekleştirilemediğini göstermektedir (Düzgün, 2017:9-12).

Epistemolojik ve ontolojik teorileri birbirini destekleyecek şekilde bir araya getirme ve klasik felsefi ve teolojik teorilere bütünüyle bağlı kalmama anlamında kullanılan meta-paradigma, indirgemeci ve parçalayıcı tutumlardan uzak durarak, varlığı bir bütün olarak algılamının yolunu açmayı hedeflemektedir. İndirgeme, felsefe ve teoloji tarihinde bazen tamamen rasyonelliğe bazen ampirizme ve bazen de kutsal kitaplara olacak biçimde kendini göstermektedir.

İndirgemenin karşımıza çıkan en önemli özelliği ise bahsi geçen alanların sadece birini değerlendirecek şekilde olmasıdır. Meta-paradigma ise birbirini destekleyerek öne çıkarılan bu alanlardan elde edilmiş birikimin, objektif ve eleştirel bir bakış açısıyla tekrardan değerlendirilmeye tabi tutulması demektir. Bilimsellik, aydınlanma ve akıl yürütme gibi 16. yüzyıldan günümüze kadar değer kazanarak gelen, din ve teolojiye dair tutum ve değer yargılarımızın şekillenmesinde belirleyici olan bu kavramlar oldukça etkilidir. Bu dönemde, din ile bilim arasında bir çatışma var olduğu kabul edilmiştir. Bu varsayılan çatışmanın, alanlar arası bir tartışmanın ötesine geçip popülerleştirilmesi, çatışmanın üstün gelen tarafı şeklinde gösterilen bilimsel yöntem ve anlayışın, bir yöntem ve anlayış olmanın ötesine taşınıp âlemi bütünüyle kavrama iddiasındaki bir metafiziğe dönüştürülmesi ve hayat görüşü oluşturma iddiası, teolojiyi zorunlu olarak bu tartışmaların merkezine çekmiştir (Düzgün, 2017:10).

Bilimin, dine ve teolojiye üstün geldiği iddiası ve bu üstünlüğü uzun süre koruyacak yöntemi arama çabaları, epistemolojiyi kökten etkilemiştir. Bunun üzerine teoloji, bu yeni oluşan epistemolojik çerçeve içerisinde kendine yer bulma ve kavramlarını bu yeni yapıya uygun olacak hâlde oluşturma konusunda sıkıntılarla karşı karşıya gelmeye başlamıştır. Kelamı yöntem arayışına iten temel teorik gerekçelerin hangi alanlardan geldiğine bakıldığında, modern felsefenin temel özelliği olan epistemolojinin öne çıktığı görülecektir. Bu da epistemolojideki son gelişmeleri dikkatle incelemeyi ve bunların teolojik bir çerçevenin içine ne kadar uygun düştüğünü tartışmayı zorunlu kılmaktadır (Düzgün, 2017:10).

Modern dönemde, teoloji zorunlu olarak hem yöntem hem de içerikle ilgili tartışmalara girme durumunda kalmıştır. Zira yöntem arayışlarının sonucunda, aydınlanma ve modern ampirik düşüncenin ulaştığı nokta itibarıyla teoloji önce tahtından indirildi akabinde bilimsellik niteliğini taşımadığı gerekçesiyle bu topluluğun dışında bırakıldı.

Teologlar da bundan sonra yurtdışına göçerek hâlâ gücün kendilerinde olduğunu iddia etmeye devam ettiler, bazıları ise kendi kabuklarına çekilmeyi tercih etti ve dünyayla, gelişmelerle ve olan her şeyle ilgilenmeyi bıraktılar. Böylece pratik ve teorik olarak dünyada olan gerçekleri göremeyen kişiler grubu veyahut hayalperestler olarak modern kültürün getirmiş olduğu her şeyle aralarına mesafe koymuş oldular (Düzgün, 2017:9-112). Aydınlanma döneminin entelektüel eleştirileri ve modern ampirizmin bilimsel hücumlarıyla kopan bu irtibatın yeniden sağlanması için, aşağıda detayıyla tartışacağımız üzere, teolojinin de bilimsel kriterleri karşılayacak bir yapı geliştirerek bu aileye yeniden katılması gerektiğini savunan ekoller ile teolojinin bilimle ve felsefeyle hiçbir ilgisi ve ilişkisi olamayacağını savunan uç ekollere kadar birçok eğilim kendini göstermiştir. Kelam özelinde ifade etmek gerekirse, tartışmaya açılan hususlar, ağırlıklı olarak doktrinal konuların ötesinde, bu konuların savunmasında kullanılan hipotezler ve varsayımlar gibi özlerinin gereği değişime açık olan yapılarıdır. Dolayısıyla kelamda yöntem arayışını ve meta-paradigmalar önermeyi mümkün kılan, aslında kelamın kendi içyapısıdır. Mesâil (problematik) ve vesâil (yöntem) de değişikliğin olabilirliğinin peşinen kabulü, bize bu imkânı vermektedir.

Şüphesiz, bütünüyle yaşanan zaman kesitinin problemi ve yöntemi tarafından şekillendirilemeyen; ancak bunları dikkate alarak kendi iç dinamikleriyle kendini sürekli yenileyen ve şekillendiren teolojik bir yapı geliştirmek kaçınılmazdır. Bu durum, kelamda sürekli desteklenip beslenecek çekirdek (öz) kavramların ve bu çekirdeğin etrafında örülüp “koruyucu kemer” gibi bu özü koruyacak bir teolojik retorik ve yöntemin geliştirilmesini de beraberinde gerektirmektedir (Düzgün, 2017:11-12).

Sonuç olarak “Düzgün’ün teoloji de derdi nedir?” diye soracak olursak; Allah ile ilgili her konuşmanın her yargının bir ucunun insana dokunduğuna dairdir. Aynı şekilde insana dair olanında bir ucunun Allah’a dokunduğudur. O, bunu açıklamak için diyalektik ve dinamizmden bahseder. Diyalektik yani fizik kuralları insanın doğaya uyum sağlayarak yaşamını sürdürmesidir. Dinamizm ise insanın tabiatla tasarrufta

bulunmasıdır. İnsan doğada olana adapte olup yaşamını sağlayabileceği gibi doğada olanla mücadele de edebilir ya da doğada bulunanı bozabilir. Mesela bir virüs karşında insanın elinden bir şey gelmediğinde “insan ne kadar da aciz bir varlıktır” çıkarımını yaptığımız zaman bu cümlede gizli bir atıf vardır. Bu da Allah’ın ne kadar kudretli olduğuna yapılan atıftır. O halde aciz olmayan bir varlık, mutlak Tanrı fikri karşımıza çıkar. Ya da “Allah her şeye gücü yeten bir varlıktır” bu cümleyi kurduğumuzda yine gizli karşılaştırma yapmış oluruz ve her şeye gücü yetmeyen varlığa, insana ulaşırız işte bu dinamizmdir. Düzgün, teolojik antropolojide Kur’ân’ın çifte referansını ele alır. Düzgün, Kur’ân’ın sadece ahiret hayatını kazanmak için ya da sadece dünya hayatında mutluluğa erişmek için olmadığı fikrinden hareketle çifte referans düşüncesini ortaya koymaktadır. Hem ahiret için hem de gelecek için ayetleri anlamlandırmasının asıl sebebi ise Kur’ân’ın dünyadan elini eteğini çekmiş bir dinin kitabı olarak kalacağı endişesinden kaynaklanmalıdır.

1.4. Değer Anlayışı

Kavramsal tanım olarak değer, yaşam içerisinde var olan olgu ve olayları değerlendirmede, doğru yahut yanlış görebilmekte kullanılan temel ölçü aracı olarak ifade edilebilir. Bir değer doğru olmasını ve geçerli kılınmasını sağlayan özellikler aşağıda sıralanmıştır;

- Bilgiye dayalı delil temelinde oluşturulmalıdır,
- İç tutarlılığa sahip olması yani mantıklı olması gerekir,
- İslahı hedeflemelidir,
- Faydalı olmalıdır.

Değer denilen kavramın taşıdığı temel nitelik, kalıcı ve evrensel olmasıdır. Evrensellik ve kalıcılık, değerlerin ilahi olan ile ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Buna bir işaret olarak değerler Kur’ân’da fitratullâh, sünnetullâh, sıbğatullâh, eyyamullâh, ifadeleri ile yüce yaratıcıya atfedilerek kutsallaştırılmaktadır (Düzgün, 2017:35-36). Kur’ân-ı Kerîm, en temel değer olarak insanın kişisel varlığını ele almaktadır. Yapabileceği şeyler belirlenmiş olan insanın kişisel varlığı, ona yüklenen değerlerden önce gelmektedir. Bu haliyle insan, pasif durumdadır. Ama insan işleyeceği bir fitrata yani bir donanıma, yeterliliğe sahiptir. Allah bu duruma dayanarak insana hitap etmekte onu yeryüzüne halife kılmakta, sorumluluklar yüklemekte ve tüm yaptıklarından

sorumluluğu çerçevesinde insanı sorgulamaktadır. Bu özellikler insana verilen değerin temelini oluşturmaktadır. İnsanın, bir gerçekliğe ve değere sahip oluşuna bu aşamada özgür iradesiyle seçtiği ikincil değerler eklenmektedir. Bu ikincil değerlerin özünü “iman” veya “inkâr” oluşturmaktadır. Üçüncül değerler ise, hayata katılımın sağlandığı değerler olan, sevgi, sorumluluk, doğruluk, yardımseverlik, saygı, alçakgönüllülük gibi şahsiyetin kazanıldığı değerler olarak ifade edilmektedir.

İnsan Allah'ın yaratma planında kendinden olan bir değere sahiptir. Yani insanın değeri onun kendiliğini oluşturan bilinç ve bilgi kabiliyetinden kaynaklanmaktadır. İnsan bilinç ve irade sahibi bir varlıktır, bu yetileriyle nesnelere değer atfederek ahlaki fiillerinin oluşmasını sağlamaktadır. İnsanı aktif kılan bu yetiler bilgi ile varlık arasındaki ilişkide de ona aktiflik kazandırmış ve değerlerin oluşumunda kaynaklık edebileceği bir gücün insana verilmesini zorunlu hâle getirmiştir (Düzgün, 2017:35-62). Kendisine verilen bu kabiliyettendir ki, insana hazır şekilde, kurulmuş bir dünya verilmemektedir. İnsandan dünyayı kendisinin yapması, inşa etmesi ve ömrünü sürdürmesine değer bir yere dönüştürmesi istenmektedir.

Ayette ifade edildiği üzere “*Her an bir işte olan Allah'ın*” yaratmış olduğu dinamik dünyaya eşlik edecek, dinamik insanı motive edecek bütün değerler Allah'ın esmâü'l-hüsna'sında var olmaktadır. Tüm değerler açıklanmamış halleri ile bu isimlerde vardır. İnsanın görevi ise açıklanmamış halde bulunan bu değerleri kendisi ve tüm insanlık için açığa çıkartmaktır. İnsan, kendine karışık olarak sunulan bu evreni ortaya çıkaracağı değerler ile tekrardan kurma gücü ve fırsatı verildiğine üstelik bununla da imtihana tabii tutulduğuna inanmaktadır. Kur'an'da bu değerleri ortaya çıkarıp yeni bir dünya inşa etmek istemeyen, hazır kurulu düzen beklentisinde olan insanoğlu için şöyle bir ayetle cevap verilmiştir: “*Kim ki ağırlığı olan değerler üretirse, her şekilde razı geleceği bir hayat sürdürür. Kim de ağırlığı olan bir değer üretmemişse cehennemi bir hayat sürdürür*” (ez-Zilzâl, 99/7-8). Kur'an, değerlerle ve değerlerin kaynaklık ettiği ahlaki bir yaşamla ilgili olarak insana hitap ettiğinde, onun hem zihnini hem de kalbini ikna etmeye çalışan bir dil kullanmaktadır (Düzgün, 2017:35-62). Diğer bir ifadeyle, insanı kendi vicdanında hissedeceği bir zorunlulukla değer temelli eylemlerde bulunmaya yönlendirmek istemektedir. Bu insana otoritenin yüklediği zorunlu bir görev değildir, insanın vicdanında hissederek ve kendine görev telakki edildiğini fark edip üzerine düşen sorumluluğun yerine getirilmesi

beklentisidir. Bu durumda vicdan insana her şartta insan kalmasını emreden ahlaki emiri temsil eder. Böyle bir vicdan anlayışı insanı, hayatını düzene sokacak temel değerlere ulaştırmakta ve insanın hayat mücadelesinde güçlü kalmasını sağlamaktadır (Düzgün, 2017:35-62).

Sonuç olarak Düzgün, değer anlayışını “*Kimliksiz Hakikatler*” adlı eserinde insanın onuru, değeri, şahsiyeti çerçevesinde ortaya koymuştur. Düzgün’ün değer anlayışının temelinde bilgi yer almaktadır. Ona göre insanın değerini de bilme, kavrama yetisine sahip olması oluşturur. İnsan, bu kabiliyetini kullanarak Kur’ân’ın bahsettiği değerlere göre bir dünya düzeni ve ahlak sistemi oluşturur. İnsan, Kur’ân’ın istediği değerlere uygun bir düzen inşa etmeyebilir fakat vicdanında böyle bir sorumluluk hisseder de yaparsa o zaman yine kendi faydasına olacaktır. Çünkü böyle bir vicdan kişiyi belli bir değere taşıyacak ve yaşamın zorlukları karşısında dağılmasına engel olacaktır.

1.4.1. Sosyal Teoloji

Tanrı’nın vahyi yahut Tanrı hakkında konuşma manasına gelecek şekilde kullanılan Theology, genellikle Tanrı’yı çalışma konusu edinmiş bir disiplin olarak görülmektedir. Teolojinin konusunun yalnızca Allah olmadığı, teolojiden aynı zamanda insana dayalı sosyal bir düzenin de ortaya çıktığı belirtilse bile bu belirtme hak ettiği etkiyi gösterememiştir. Bu yüzden insanı, kutsal kitapların resmettiği insan karakterinin aksine, kendisi haricindeki varlıklarla neredeyse aynı düzleme çeken bir anlayış ortaya çıkar. Bu da insanı zavallı bir varlık olarak kabul eden klasik anlayışın, karşıt düşünceler (varoluşçuluk, deizm gibi) ortaya çıkartmasına zemin hazırlamış olur.

Ortaya çıkan bu reaksiyoner düşünceler, insanı düştüğü yerden kaldırma iddiasıyla onu Allah’ın karşısına rakip bir varlık olarak çıkarma uğraşı içine girmiş ve insanı hem kendine hem de yaratanına karşı yabancılaştırmıştır. Teolojinin sadece tabiatüstüne referansla ele alınmasının getirdiği bu teorik sınırlılık ve daha da önemlisi pratik çıkmazlar “sosyal teoloji” kavramının önerilmesine yol açmıştır. Kelamın ilkelerinin ve bu ilkeleri savunacak yardımcı unsurların zamana göre değişiklik gösterebileceğinin genel bir postulat olarak kabul edilmesi, böyle bir önermede bulunulmasını mümkün kılmaktadır. Sosyal teoloji diğer bir deyişle *toplumsal kelam* demektir; yani kelamın, insanla ve insani değerlerle ilgili söyleyecek sözü olduğunu ve alanının sadece tanrısal olanla ilgili olmadığını öne süren bir disiplindir. Ve insanı

hayatın gerçekleri ile birebir karşılaştırmayı amaçlayan, üstelik bu gerçeklere ilişkin davranış geliştirmeyi insana öğreten bir disiplindir. Böylece dinlerin reddedilme gerekçesi olarak ileri sürülen olumsuz insan anlayışının ortadan kalkması sağlanacaktır (Düzgün, 2017:79-81). Varoluşçuluk dinlere karşıydı; çünkü varoluşçulara göre entelektüel akıl yürütme ve kurumsallaşmış toplum ve bunlara destek veren din, insanı yaşamının önemli gerçeklerinden kaçırma tarzlarını oluşturmaktaydı.

Sosyal teknoloji, varoluşçuluk ve benzeri düşünce eğilimlerinin dini reddetmede gerekçe olarak kullandıkları eksiklikler üzerinde durur ve doğru anlaşıldığında, dinin insan ruhunu bu gerçeklerden kaçırmayı değil, onlarla karşı karşıya getirmeyi hedeflediğini göstermeye çalışır. Sosyal teori, toplumsal yapının bir süreç içinde insanlar tarafından iyiye doğru değiştirilip dönüştürülmesini kendine mesele edinmekte ve toplumu bir sürecin ürünü olarak kabul etmektedir.

Toplumu bir bütün olarak ele alırsak, fertlerin içinde bulunduğu şimdiki yaşam anlarından farklı olarak, onların hepsinin sahip olduğu kimliğe işaret eden sosyal bir süreci ifade eder diyebiliriz. Sosyal teolojinin bir başka görevi de bu sosyal sürecin işleminde ve bu sürecin ürettiği değerlerin temelindeki sebepler ve sonuçlarda tanrısal ve insani değerlerin katkısının ne olduğunu irdelemektir (Düzgün, 1999:159-169). Sosyal teoloji orijinal kaynaklarla ilişki kurarak, insanın gerçek algılanma biçimini yeniden değerlendirmeyi ve kutsal kitaplardaki insan anlayışının dünyadaki değişimlere ve gelişimlere katkıda bulunup hızlandırabileceğini ortaya koymayı hedeflemektedir. Sosyal teorelin görevi imanin insanda yarattığı tecrübeden yararlanmayı sağlamaktır.

Vahiy alan peygamberin vahiy öncesi ve sonrası yaşam tecrübesi nasıl farklılaşıyorsa aynı şekilde inanan kişinin yaşam tecrübesi de farklılaşacaktır. Sosyal teoloji böyle bir imanla Tanrı bilincini zihinde canlı tutan mümini yorumlamaya, deşifre etmeye ve bu donanıma sahip birinin nasıl bir hayata kaynaklık edebileceğini anlamaya çalışmaktadır. Sosyal teoloji üç temel noktaya dayanır bunlar: Tanrı, insan ve toplumsal süreç veya değişimdir. Değişmeyecek tek gerçek ve mutlak varlık olarak Tanrı'yı gören din, toplumun değişmesini bir zorunluluk olarak kabul etmektedir. Fakat din öyle bir Tanrı ve insan tipolojisi resmetmelidir ki insan kendinde bu değişime köken sağlayacak gücü hissetsin ve sosyal sürece katkıda bulunurken, yani

tarixin devinimine eşlik ederken, Tanrı'yı karşısında değil yanında görebilsin (Düzgün, 2017:79-82).

Sonuç olarak Düzgün, “*Sarp Yokuşun Eşiğinde İnsan*” adlı eserinde öne sürdüğü sosyal teoloji kavramının tahlilini yapmaktadır. “*Sosyal Teoloji*” adlı eserinde ise teolojinin insana dönük yüzü, şeklinde düşüncelerini detaylandırarak anlatmaktadır. Düzgün, neden teoloji kavramını yeterli bulmayıp sosyal teoloji şeklinde yeni bir söylem ve teolojiye yeni bir anlam katmak istemiştir? diye sorarak öncelikle bunu anlamaya çalışmak daha doğru olacaktır. Teoloji, Tanrı hakkında konuşmak olarak ifade edilince insanın iradesi oldukça sınırlı tutulmuştur. İnsanın sınırlandırılması, insanı Tanrı karşısında yüceltmeye çalışan ve hatta Tanrı'ya meydan okuyan düşüncelerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Düzgün, bu sınırlandırmadan ve sonucunda ortaya çıkan yanlış düşüncelerden rahatsız olmuş olacak ki doğru kavramla ve kavramın içeriğinin doğru anlamlandırılmasıyla bu duruma çözüm üretebilmeyi amaçlamıştır. Teolojinin sadece tabiatüstüne referansla ele alınmasının getirdiği teorik sınırlılık ve pratik çıkmazlardan dolayı Düzgün, sosyal teoloji kavramını önermektedir. Sosyal teolojiyi, teolojinin insana dönük yüzü şeklinde açıklamaktadır. Düzgün, insanın sınırlandırılmasına karşın sosyal teolojide 3 ana nokta belirlemektedir bunlar: Tanrı, insan ve toplumsal süreçtir. İnsan değişendir ve toplumsal süreci kurandır. Din, Tanrı'yı ve insanı öyle konumlandırmalıdır ki bu değişim sürecinde insan, Tanrı'yı karşısında değil yanında bulmalıdır. Düzgün'ün bu düşüncesinden hareketle, eğer her varlık özellikleri dikkate alınarak yerli yerince konumlandırılırsa insanın sınırlandırılmasına da Tanrı karşısında meydan okumaya kadar varacak düşüncelerin oluşturulmasına da gerek kalmayacaktır sonucuna varılabilir.

1.4.2. İnsan ve Kader

Kader kavramının daha anlaşılır olması için konu ile bağdaştırılan Kur'an ayetlerinin incelenmesi ve ihtiyaç duyulduğu takdirde farklı bağlamların da dikkate alınması gerekmektedir. Ayetlerde temeli verilen konuların daha sistemli ve anlaşılabilir olmasını sağlamak için Kur'an ayetlerini okumada ve anlamlandırmada kullanılan yöntemler çok önemlidir. Bu doğrultuda, kader ile bağdaştırılan ve hatta cebri anlayışının dayanağı olan ayetlerin, incelenmesi halinde sanıldığı gibi salt kaderci olmadıkları görülmektedir.

Bağlamları dikkate alınarak tekrar okuma yapıldığında; bazı ayetlerin insanları ahlaki olan davranışlara yönlendiren bir içeriğe sahip olduğu, bazı ayetlerin insanların varoluşsal kaygılarını öne çıkardığı ve yeryüzündeki konumunu hatırlattığı, bazı ayetlerin de epistemolojik bir tartışmanın başlangıcını sağladığı, bazılarının estetik kaygılara açıklık getirdiği, bazılarının ise Allah karşısında insanın evrendeki konumunun göreceliğine vurgu yaptığı görülmektedir (Düzgün, 2017:69-78).

Bütün bu kategoriler görülmeyip, ayetlerin yalnızca insan eylemlerinin Allah tarafından belirlenip belirlenmediği veya henüz varlığa çıkmamış olayları Allah'ın bilip bilemeyeceği gibi dar bir kader tartışması içerisine hapsedilmesi, sorunun çözüm alanını kısıtlamaktadır. Mesela bu kısıtlamaya bir ayet ile örnek verecek olursak *“Allah, çok bağışlayan, çok seven, arşın sahibi, şanı çok yüce olan ve dilediğini mutlaka yapandır.”* (el-Burûc,85/13-16) ayetinde Allah'ın yarattığı varlıklarla kurduğu ilişkinin nasıl olduğu gösterilmiştir. Eğer biz bu ayetin sadece, *“Allah dilediğini mutlaka yapandı.”* kısmını ele alır bütünü değerlendirmeden ayeti parçalayıp bir parçasına dayanarak yargı üretirsek anlamları dar bir çerçeveye sıkıştırmış ve yanlış bir okuma yöntemi kullanmış oluruz (Düzgün, 2017:69-78).

Ayetler incelendiğinde metafiziksel yönün öne çıkarıldığı görülmektedir. Allah'ın sıfatlarının henüz âlem meydana getirilmeden kendi zatıyla ve Allah'ın dışındaki varlıklar ile olan ilişkisi, konunun metafiziksel tarafını ihtiva etmektedir. Allah'ın gelecekte olacakları bilmesi (zaman metafiziği) ve bilgisinde bulunan varlıkların aynı bilindikleri haliyle gerçekleşmek zorunda olup olmadıkları (varlık modaliteleri) da bu konunun alt birimlerinde yer almaktadır. *“Varlıklar henüz ortada yokken (zamansal vurgu), ne şekilde var olacaklarını Allah'ın bilmesi ne demektir ve nasıl olmaktadır? Allah'ın bilgisi nesnesini de belirler mi? Eğer cevap evet ise belirleme tarzı nedir? Eğer cevap hayır ise belirlenmeyen bu nesnenin nasıl bir mahiyeti vardır? Bu mahiyetlerin belirlenmemesi de kader midir? (Düzgün, 2013:1-10).”*

Allah'ın varlıklarla ilgili bilgisinin belirleyici olduğu varoluş kanunları bulunmaktadır ve tüm varlıklar doğal olarak bu kanunlara tabiidir. Kur'ân'da bu kanunlara kader/miktar gibi kavramlarla değinilmiştir. Ayrıca bu kanunların kesin ve değişmez olma özelliği de vardır. Varoluş yasaları (fitratullah/âdetullah), sosyal yasalar (sünnetullah), ahlak yasaları (sıbgatullah) gibi Allah'a izafe edilen, sünnet, fitrat, âdet, sıbğa vb. varlık tarzları tamamen Allah'ın bilgisindeki ve belirlediği şekliyle meydana

gelir. Kur'ân varlık yasaları, ahlak yasaları ve toplumsal yasalarda herhangi bir değişimin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Allah, insanlara hizmet için yarattığı tüm varlıkları ve onların hareketlerini, varoluşlarını, yok oluşlarını bir düzene göre, sistematığe göre ve yasalara bağlı şekilde yaratmıştır. Üstelik bu yasalar insanın kendisi için yaratılan tüm varlıklardan mükemmel derecede fayda sağlamasına yardımcı olmaktadır (Düzgün, 2017:69-78).

Allah'ın tabiatıta var olan olguları bu şekilde belirlemesi, kaderdir ve bu olgular belirlendikleri hareket tarzının dışına çıkamazlar. Allah'ın, güneşi aya ulaşamayacak şekilde yaratması, güneş ve ay için tayin edilen değişmez bir kaderdir. İnsan için de iradesinin söz konusu olmadığı alanlar vardır bunlar kaderdir. Ancak iradesinin ve özgürlüklerinin olduğu alanlarda insanın amaçlı yaptığı özgür seçimleri de vardır (Düzgün, 2017:69-78).

İnsan cinsine ait bu belirlemelerin dışında tekil olarak bir insanın ne zaman ağlayacağı ne zaman güleceği, insanın kendi faili olduğu sebep-sonuç zincirinde işleyen olaylar 'kendi yaşamının' hâlleri olarak tezahür edecektir. İnsanın özgürlüğü ve sorumluluğu, meydana getirdiği sonuçların, kendisinin neden olduğu olaylardan neşet etmesini gerektirir (Düzgün, 2017:69-78). İnsanın özgür iradesi ve fiillerde bulunma gücü vardır ve bunun sonucu olarak da yaptıklarından sorumlu tutulur. Fakat insanın müdahalesi bulunmadan hazır verilmiş iki yapı vardır ki bunlar: İnsanın fitrî/ontik yapısı ve bu fitrî yapının gözlemleyip kararlarına kaynak yaptığı dış dünyanın verili/ontolojik yapısıdır. Yani insana kendi fitratı (insan olma özellikleri) ve âlemin fitratı (bütün varlığı ve niteliklerini) hazır verilmiştir (Düzgün, 2013:50-65).

İnsan hazır verilen bu yapılar üzerinden düşünceler üretir ve sonuçlara ulaşır. Bu iki alanın insana hazır verilmesi ise takdiridir/kaderdir çünkü çabasız elde edilmiştir. Ama insan hem kendi fitratını hem de dış dünyayı kullanmaya başladığı andan itibaren, iradesi, seçimleri, kararları öne çıkmaya başlar ve sorumluluk alanının çizgilerini netleştirir. Allah, insanın fitratıyla dış dünyanın fitratı arasında bir uyum olmasını diler çünkü bu iki alan uyuştugu zaman ortaya doğru kararlar çıkar. İki verili alanı hazır bulan insana, bu kaynaklar mecburi sonuçlar doğurmaz (Düzgün, 2013:50-65). İnsanın matbû' bir yapıya bağlı olarak ama mecbur olmadan düşünmesi ve eylemde bulunması kaderidir. Kader meselesinin insan eylemlerine ilişkin yönü, ahlakidir. Meselenin

ahlaki yönünü, Allah'ın adaleti, insanın iradesi, özgürlüğü ve sorumluluğu gibi unsurlar oluşturmaktadır.

İnsanın eylemlerinden sorumlu olduğunun bilinmesi ve bunun hayatta tecrübe edilmesi, ahlaki yönün metafizik yöne göre daha kolay anlaşılmasını sağlamaktadır. Bu konu kelimada, ilahî fiiller ile insanî fiillerin ayrımı yapılarak tartışılmıştır (Düzgün, 2017:69-78).

Kader tartışmalarında ayetler tasnif edildiğinde, bazılarında özne olarak Allah'ın, bazılarında insanın vurgulandığını bazılarında ise insanın iradesine ve isteğine göre Allah'ın meydana getirici olduğu görülmektedir. Ayetlerde, insanların bilhassa içerisinde oldukları negatif durumları Allah'a atfetmeleri kabul edilmemektedir. Allah istese idi hepinizi hidayete ulaştırırdı, ifadesi hidayete erme veya yanlış üzerinde ısrar etme davranışlarının tamamıyla insana bırakıldığını göstermektedir. Bir insanın eylemlerinin önceden belirlenmiş olduğu (cebr) düşüncesi, hayatın akışı içinde dinamik bir Allah-insan ilişkisi kurulmasını engeller. Fakat hayatın içinde insan sürekli ilahi olanla ilişki kurmaktadır. *“Göklerde ve yerde olan herkes O'ndan ister. O da her an iştendir”* (er- Rahman, 55/29) ayeti, Allah-insan arasında, sürekliliği olan bir ilişkinin varlığına işaret etmektedir. Allah'a bağlı olmayı ifade eden ubudiyet, kendini dua da ve karşılıklı bağlılıkta gösterir. İnsanın dua etmesi durumunda kendisine karşılık verileceği ilâhî beyanı ve *“şayet şöyle davranırsanız biz de böyle karşılık veririz”* formundaki ayetler, Allah-insan ilişkisinde insanı, tek taraflı olarak belirlenmiş bir yaşam formunun pasif nesnesi değil, inşa halindeki bir hayatın aktif öznesi olarak planlayan ilahi bir iradeyi ortaya koyar. Bu yüce irade ihtiyaç duyduğunda insanî iradeyi yönlendirir ve dar zamanlarında onu destekler. Kendi iradesiyle böyle bir yönlendirmeyi isteyen insana, Allah'ın karşılık vermesi yani duaya icabet etmesi lütuf ve inayet teorilerinin temelini oluşturur ve cebr anlayışını dışlar (Düzgün, 2016:322-342).

Sonuç olarak Düzgün'ün kader anlayışında cebri düşünceye karşı olarak insan iradesinin öne çıkarıldığı görülmektedir. Kur'ân ayetlerinde fail olarak Allah'ın yanında insanın da zikrediliyor olması, Düzgün'ün kader ve insanın fiili ayrımını yapmasını kolaylaştırmıştır. Onun düşüncesinde insana hazır verili olanlar kaderdir. İnsanın hazır olarak bulduğu iki husustan bahseder ki bunlardan ilki insan türünün fitratıdır, ikincisi ise evrenin yapısıdır. Bunun dışında insanın iradesi ve özgürlüğü

dâhilinde meydana getirdiği olaylar kader olarak telakki edilemez. Allah'ın ezelden neyin nasıl vuku bulacağını bilmesi, insanın iradesini kullanmasına engel değildir. Böylelikle insanın üzerinden sorumluluk kaldırılamaz. Aksini düşünmek insanın kötülüklerini Allah'a yüklemeyi kabul etmek olur.

1.5. Yenilik Anlayışı

Aslına döndürmek manasındaki e-v-l kökünden türeyen te'vîl, bir şeyi görünen, lafzi anlamını yorumlayarak asli formuna kavuşturmak ve ilk haline götürmek anlamını ihtiva etmektedir. Kur'ân'da, söylenen sözleri, olayları ve rüyaları yorumlama manasında kullanılmaktadır. Te'vîlin İslam düşüncesinde bir yorum aracı olarak kullanılması, insanın yorumlarında kaçınılmaz başvuru kaynağı olarak, tuttuğu metin karşısındaki durumunu ortaya koyması açısından önemlidir (Düzgün, 2006:1-40). Te'vîl, zihniyeti ve tutumu yansıtmaktadır, bu durumda metni yorumlarken tecrübeyi ve aklı kullanmayı da ifade etmektedir (Düzgün, 2018:1-18). Bu anlamda Mâtürîdî'ye göre tefsir sahabenin, te'vîl ise ulemanın işidir. Mâtürîdî, te'vîli âlimlerin sorumluluğu şeklinde nitelerken çok temel bir yorum yöntemine göndermede bulunmaktadır; Kur'ân ayetlerini yorumlamak, onların ne anlama geldiğini ortaya koymaktan daha ileri bir durumdur (Düzgün, 2012:1-18).

Ulemanın te'vîl konusunda bu derece sorumlu tutulması, Kur'ân'ın yorumunun tek tipleştirilemeyeceğini ve kesin doğru budur şeklinde insanlara uyulması gereken inanç ilkesi olarak verilemeyeceğini gösterir. Verili metinler üzerinden geleneklerini kuran toplumların, sorunlarını metin üzerinden ve metin seviyesine indirerek çözmeye çalışmalarının yani aşırı lafızcılığı kullanmalarının çıkardığı sorunlar düşünüldüğünde bu yöntemin önemi daha iyi kavranacaktır.

Aşırı lafızcılığın karşıtı olmak üzere Hanefi-Mâtürîdî çizginin, Mâlikîlerle birlikte, diğer düşünce ekollerinden farklı olarak, insan yorumuna daha fazla imkân tanıyan istihsân, istislâh, kamu yararı gibi hüküm çıkarım yöntemlerine yer vermesinin temelinde de bu anlayış bulunmaktadır (Düzgün, 2006:1-40).

Kur'ân'ın insana ulaşmasında kullandığı düzlem, vahiy ile beşerî dili aynı ufukta birleştirmektedir. Kur'ân'ın ilahi seslenişinin içeriği ile ilgili olarak insanı tefekküre teşvik etmesi ise vahiy dilinin anlam yapısına ulaşmayı gerekli kılmaktadır. İnsanın, vahyin yüklediği manayı temsil eden sözler üzerinden bu anlama erişecek fitri ve

bilgisel yeteneklere sahip olması, bu anlama ulaşmayı mümkün kılmaktadır (Düzgün, 2006:1-40).

Dolayısıyla insan, yapısı gereği hem doğal varlık alanını hem de bu varlık alanının yazılı anlatımını tek başına bırakmayan te'vîl eden, yorum yapan bir canlıdır. İnsanın yorum etkinliğinin aracı olan dil, insanın kendisini de içine alan bu varlık alanının mükemmel seviyede gramerini göstermekten başka bir şey değildir (Günel, 2011). Bu yorumlama, aynı zamanda, insanın bütün varlığıyla içine katıldığı bir sorgulama sürecidir. Kendine anlam ve eylem alanı açan gerçek bilgi de ancak bu te'vîl sürecinin sonunda ortaya çıkmaktadır. Buradan hareketle ilk olarak insanın yapısı itibariyle nasıl bir yenilik anlayışına sahip olduğu ve yeni bir anlayışı nasıl ortaya koyabileceği ele alınacaktır. Akabinde ise kavramların yorumlanarak günümüz dünyası nezdinde nasıl bir çıkarım yapılacağından hareketle rıza ve takva kavramları yenilik anlayışı perspektifinde ele alınacaktır (Düzgün, 2006:1-40).

Hayatın her alanında yenilik kavramının oluşumu, hayatın baş aktörü yani hayatın varlığının timsali insan eliyle olmaktadır. Aslında her insan birer yenilik kavramı olarak nitelendirilebilecektir. Şöyle ki, yenilik ortaya keşfedilmemiş bir durumun, olayın, buluşun veya icadın ortaya konulması olarak nitelendirilecek olursa yeni doğan bir insan da keşfedilmemiş bir biyolojik oluşum olarak ifade edilebilir. İnsan, diğer varlıklarla ortak paylaştığı içgüdüler ve duyuşsal algılamının yanı sıra akıl ile düşünebilme yani mantık kurabilme sayesinde, bu içgüdülerini ve duyularını kontrol altına almaktadır ve diğerleri gibi yalnızca çevresine uyum sağlamamaktadır. Tüm bunların yanı sıra onları değiştirebilmekte ve yenilikler yaratabilmektedir (Düzgün, 2018:35-55).

Bu yenilik anlayışında insanın Tanrı ile ve O'ndan aldığı objektif değerlerle olan ilişkisi insana, içinde yaşadığı kolektif sosyal normları aşabilme yetisini vermektedir. Bütün peygamberlere içinde yaşadıkları toplumsal yapıyı söküne uğratarak, yenisini inşa etme yeterliliğini veren bu objektif değerlerin var olmasıdır. Peygamberlerin haricinde, Firavun'un eşi Asiye ve Ashâb-ı Kehf gibi örnekler, toplumsal ilkeleri zorlayan ve toplumsal ilişkilerde büyük değişmelere öncülük eden çatlamalara birer örnek olarak verilebilmektedir (Düzgün, 2007:18-36).

Öğrenme ve kültür yeniliği oluşturma yetimiz, insan olarak biyolojik yapımızın bize miras şeklinde sunulanın da ilerisine gitmeyi sağlamaktadır. Bu yeteneğini

kullanabilmek insana tanınan nitelikten kaynaklanmaktadır. Etkileşim içerisinde bulunulan çevreyi değiştirmek insanın düşünce şeklini de değiştirmektedir. İnsanın düşünme şeklini değiştirmesiyle de çevresinde var olan değiştirilebilecek algılama ve değerlendirme kriterleri, kavramlar, terimler gibi unsurları değiştirebilir (Düzgün, 2018:17-62). Bu özellik insanoğlunun fıtratına yerleştirilmiştir ve insan bu özelliği sayesinde yeni toplumsal düzen oluşturma, geleceği planlama, adaletsizliklere karşı koyma kudretini ve şerefini kendinde bulmaktadır. İnsan güdü anlamında dar görüşlü, yetingen, agresif, tahakküm etmeyi isteyen, bencil bir yapıya sahiptir. Ancak insan, bu güdülerinin ötesine geçebilmek ve bunları kontrol edebilmek adına adalet, hak gibi öz değerlerle donatılmış rasyonel bir canlı olma özelliğini de bünyesinde taşımaktadır (Düzgün, 2007:18-36).

Şaban Ali Düzgün kavramlara seküler/dünyevi anlamlar yükleyip bu kavramları günümüz dünya hayatında karşılaşılan olgu ve olaylar bakımından yorumlayarak bir yenilik anlayışı oluşturmaktadır. Konuya ilişkin olarak rıza ve takva kavramları ele alındığında ilk olarak rıza kavramı; olana razı olmak, rıza göstermek anlamında kullanılmaktadır. Ancak Düzgün bu kavramın, toplumda ilişkileri kuran daha sistemli daha sistematik bir terime evrilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Düzgün, Kur'ân'ın omurga terimlerinden olan rıza kavramının kullanımının sık bir alanda kısıtlanmaması gerektiğini savunmaktadır. Örneğin, bir insanın bir insana Allah razı olsun ifadesi şeklinde rıza kavramını kullanması bu kavramı dar bir alana sıkıştırılmaktadır. Tövbe suresi 109. ayette yer alan ifadelerden hareketle Düzgün, toplumlar veya yapıların ya rıza ve takva üzerine inşa edileceğini ya da bir uçurumun kenarına inşa edileceğini söylemektedir.

Buradan hareketle Düzgün rıza ve takva kavramlarını, insanları uçurumun kenarından alacak ve dayanışma içerisinde, beraber hareket ederek yaşamaları adına öncülük edecek iki kavram şeklinde nitelemektedir. Rıza kavramının yaşamın içerisinde temel alınması gerektiğini ifade eden Düzgün, bu kavram sayesinde rıza, müsamaha yani tolerans toplumunun oluşabileceğini ifade etmektedir. Dolayısıyla Düzgün, rıza kavramının yalnızca kitapta yer alan bir kavram olarak kalmadığını oradan çıkarılarak kavrama yaşam hakkı verildiğini ve yaşamı etkileyen bir kavram olma özelliği bulunduğunu ifade etmektedir (WEB 3, 2020).

Diğer bir ifade olan takva ise basit anlamda; kötü işlerden, günahlardan uzak duran, Allah'tan korkan, yardımsever insanları nitelemektedir. Yine bu kelimeye de Tövbe suresi 109. ayet temelinde yeni bir anlayış getiren Düzgün, bu kavramın nitelediği özelliklerin yalnızca bir insanda değil tüm toplumda ve toplumsal ilişkilerde olması gerektiğinden bahsetmektedir. Takva kavramını Mâtürîdî'nin düşüncesinden örnek vererek açıklayan Düzgün, herhangi bir örgütlenme biçiminin yöneticisi olan kişinin yaptıkları neticesinde hesap verebilirliği söz konusu ise orada takva durumunun mevcudiyetinden söz edilebileceğini söylemektedir. İnsanın, yaptıklarından yaratıcıya karşı hesap verme sorumluluğu olduğunu bilmesi onun yapabileceği muhtemel yanlışları, hataları yapmasını engellemektedir. Buradan hareketle takva kavramı “*koruyucu*” bir anlamı da ihtiva etmektedir (WEB 3, 2020).

Sonuç olarak rıza ve takva kavramlarının yalnızca kişiye özgü olmadığını, toplumsal yapıyı inşa etmede temel kavramlar olduğunu ifade eden Düzgün, bu iki kavrama yeni bir anlam, yeni bir bakış açısı getirmiştir. Bu kavramları sadece Kur'ân'da geçen basit iki kavram olarak ele almayarak bu kavramlara seküler bir bakış açısı getirmiş ve günümüz toplumsal yapısı ile bağdaştırarak ilgili kavramlara yeni bir anlam, yeni bir görev, yeni bir anlayış getirmiştir. Te'vîl kavramı bağlamında insanın yenilik anlayışı ile rıza, takva kelimelerin yorumlanmasından hareketle Düzgün'ün yenilik anlayışı örneklendirilmeye çalışılmıştır. Aşağıda bu örneklendirmeye “kadın” varlığı üzerinden devam edilecektir. Tarihsel süreç içerisinde hayatın devamlılığını sağlayan temel işlevsel alanlarının, savaşlar ve uzun süren gezilere yol açan ticaret yöntemleri etrafında gelişme kaydetmiş olması, kadını zenginlik ve güç sarmalının haricinde tutmuştur. Sonucunda ise bu sarmala sahip olanlar, kadın cinsini ikinci derecede görmüşlerdir. Ayrıca kanun koyucular kadını, korumaya yönelik bir konum içerisinde değerlendirmişlerdir. Bunun sebebi olarak da kadının zenginlik ve güç sarmalına sahip olmaması tarihsel süreç içerisinde görülmektedir (Düzgün, 2018:77-91).

Tüm bu ifadeler ışığında yenilik anlayışı başlığı içerisinde kadının rolleri ele alınacak olup Kur'ân'ın değerler sisteminin kaynaklığı üzerinden bir değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Kur'ân'ın ifadeleri, tarihsel gerçeklik yani günümüz durumları göz önüne alınmadan yalnızca geldiği zamanın konjonktürüne bağlı olarak yorumlandığında ve o dönem bağlamında sabit bir bakış açısı getirildiğinde, kadının ikinci derece bir konumda değerlendirildiği, zenginlik ile güce sahip olan erkek tarafından korunmaya

ve erkeğin inisiyatifine bırakıldığı söylenebilir. Ancak dinamik bir yorumlama yapılırsa Kur'ân'ın ifadelerinin indirildiği zaman ve şartlar ile kendi zaman ve şartlarımız arasında git gel sağlayan bir metin ve metin yorumcusu merkeze yerleştirilirse bu olgu değişecektir.

Belirli bir tarihsel zaman süreci içerisinde bulunan insana değil de insan türüne seslenen ve bu seslenişinde insanın onurunu, aklını ve bilhassa varlık durumlarını göz önüne alan bir ifadenin mevcûdiyeti, makâsıd ve maslahat nazarında okunduğunda hem kadın hem de erkek için herkesin kendi yaratılış fitratına en uygun rollerin biçildiği, aralarında cinsiyet ayrımını koruyan fakat sınıfsal bir ayrıma asla izin tanımayan ifadeler karşımıza çıkmaktadır (Düzgün, 2018:77-91).

Bazı araştırmacılar, kadının düşük statüsünü dini ifadelere dayandırmaya çalışmaktadır. İslam özelinde incelendiğinde, lafzi yapısıyla ve dil kullanımıyla ele alındığında bu tutuma Kur'ân'ın yer yer olanak sağladığı görülebilir. Fakat aynı Kur'ân metni, genel bir prensipte tüm inananların eşit olduğunu ve herkesin kendi kazancına göre bir değere sahip olduğunu vurgulamakta, miras ve şahitlik gibi daha tekil hususlarda genel ilkelerin altını çizmektedir (Düzgün, 2013:1-10). Bu tekil durumlara odaklanmadan evvel, genel ilkelerin göz önüne alınması, kadınla ilgili sınıf ve cinsiyet tartışmaları için yarar sağlayacaktır. Konuya genel ilkeler etrafından bakıldığında, ontolojik olarak Allah'ın nazarında mutlak eşitliğe sahip olan cinslerin, toplumsal roller söz konusu olduğunda mutlak eşitlikten ziyade birbirlerini tamamlayacakları farklı üstünlüklere sahip kılındıkları ayetlerde görülmektedir. *"Kadın ve erkeğin her birine ayrı üstünlükler verdik"* ve *"Allah'ın kiminizi kiminize üstün kılmaya vesile yaptığı şeyleri arzu edip durmayın. Erkeklerle kazandıklarından bir pay vardır. Kadınlara da kazandıklarından bir pay vardır. Allah'tan onun lütfunu isteyin."* (en-Nisâ, 4/32)

Ayetten çıkarılacağı üzere kadının cins ve sınıf anlamında daha düşük bir konumda değerlendirilmesinin sebebi Kur'ân ifadeleri değildir. Bu ataerkil yapının devamını, Kur'ân ayetlerinin çoklu yorumuyla meşrulaştırmaya çalışmak haksızlık olacaktır. Çünkü eğitim, istihdam, boşanma, çok evlilik gibi konularda İslam ülkeleri arasında hem tarihte hem de günümüzde istatistiki şekilde büyük farklılıkların bulunması, sorunun dinsel olmaktan ziyade kültür farklılığından olduğunu gözler önüne sermektedir (Düzgün, 2018:77-91). Arap toplumlarının kabile yapısı, zayıf bireyin

korunmasını sağlıyordu. İslam ile beraber yükselişe geçen şehirleşme kültürü kabilenin koruması altındaki bireyleri ve bilhassa kadınları muhafaza edici bir mekanizma oluşturdu. İslam'da bu mekanizmanın büyük oranda aile üzerinden yürütüldüğü ve erkeğe kadını koruma ve geçindirme görevlerini yüklediği görülmektedir (Düzgün, 2009:1-10). Aralarında mücadele eden çoğu kabilenin Müslüman olmasının akabinde meydana gelen enerjiyi dışa çevirerek kendi içlerinde savaşmalarını engelleyen Hz. Peygamber'in bu davranışı, savaş lortlarının ve garnizon kentlerinin oluşumuna hız kazandırmıştır. Bu süreç ise savaşlardaki ganimetlerin tek kazanıcısı olan erkekleri, kadınlara karşı oldukça güçlü konuma getirmiştir. Böylelikle hem gücün hem de zenginliğin kaynağını erkeklerin oluşturduğu düşüncesi meşru kılınmıştır.

Kur'ân, yaratılışı tür olarak insanla başlatmakta ve cinsiyete bir referansta bulunmamaktadır. Kur'ân, kadın cinsine referansta bulunmadan insanoğlunun kendisinin mükerrer kılındığını, kadın ve erkeğin aynı şeyden (nefs) yaratıldığını söylemektedir. Kur'ân'ın dili, cinsiyet dili değil, ünsiyet/ahbablık dilidir. Haklar ve sorumluluklar söz konusu olduğunda bu ünsiyet dilinin yerini cinsiyet dili almaktadır. Kur'ân'ın ifadesiyle kadın da erkek de aynı şeyden yaratılmıştır. Allah ikisine de ruhundan üflemiş, maddi ve manevi her türlü varlık alanına ilişkin bilgi ile donatmış, evrendeki yerini kendisine bildirmiş ve her ikisini de varlıkların son halkası (halife) olarak ilan etmiştir. Yine Tevrat'ın ifadesiyle Allah her ikisini de kendi imajında yaratmıştır. Kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratıldığı yönündeki Tevrat metni de mecazi kullanıma sahiptir. Kaburga kemiği, İbranice de karakter ve mizaç anlamındadır (Düzgün, 2013:50-65).

Kadın ve erkek Kur'ân tarafından birbirlerinin örtüleri (libas) olarak anılmaktadır. Örtü olma durumu, kadının ve erkeğin, kendilerine verilen farklı üstünlüklerle diğerinin eksikliklerini örtmesi ve tamamlaması anlamına alınabileceği gibi, ufak tefek kusurların karşılıklı olarak affedilmesi ve örtülmesi anlamına da yorumlanabilir (Düzgün, 2013:50-65). Aile içi geçimsizlik olduğunda karı kocanın onurunu incitmeden bir çözüm bulunması gerektiği açıktır. “Nüşûz” teriminin geçtiği Nisâ 34. ve 128. ayetler birlikte ele alındığında bir anlaşmaya varmak için (sulh) iki tarafın da fedakârlığa yönlendirildiği görülmektedir. Evlilikte geri dönülmez bir noktaya gelindiğinde boşanmanın yolu açılmıştır, buda iki şahidin şahitliği ile gerçekleşecek

bir durumdur. Ailenin devamlılığı için kadının incitilmesini (darp) meşru kabul etmek düşünülemez. "*Koca aile reisidir*" denilerek kadına karşı yapılacak incitme fiiline legal bir zemin aramakta anlaşılamamaktadır. "Nüşûz" terimini, kadının kocasına itaat etmemesi şeklinde yorumlamak da doğru değildir. Evlilik, eşit ortakların kurduğu bir ilişki biçimi ve buradan hareketle bu durumun aile içi geçimsizlik olarak anlaşılması gerekmektedir. Böyle bir olayda, taraflardan birinin diğerine karşı güçlü olması, zayıfı yola getirmek adına şiddet uygulamasının önerilmesi kabul edilemez bir tutumdur. Üstelik darp müessir fiildir, kanun eliyle (yargılama sonucu) uygulamakta olup ciddi bir suçun varlığının sabitliği söz konusu olmalıdır. Geçimsizlik ise böyle bir suç olarak kabul edilemez (Düzgün, 2018:77-91).

Geçimsizliğe karşı dövmek, ceza olarak eşitsizliktir. Darp kelimesini ortamdan uzak kalmak yani taraflardan birinin bir süreliğine başka bir yere gitmesi ve sonra siniri geçince düşünmesi şeklinde almak gerekmektedir. Araplarda erkeklerin kadınlarını dövdüğü, o yüzden bu hükmün tarihsel açıdan Araplara yöneltildiği, günümüz şartlarında şiddetin uygun görülmediği ifade edilse de bu tutarsızdır. İnsanlara hitap ederken ahlaki endişelerden hareket eden ve insanların bulundukları kötü hali iyiye çevirme gibi bir hedefi olan dinin, eşlerini döven zorbaların bu hallerini korumalarını sağlayacak bir dil kullanmasını beklemek, vahiy ve insan anlayışını kökten sakatlayacak biçimdedir (Düzgün, 2018:77-91).

Kur'ân, kendisine kadar gelen tarihsel kesitte yer tuttuğu şekliyle, kadına biçilen rollerin, kadın yapısından kaynaklanan ve ahlaki bir kaygı yaratmayacak olanlarını muhafaza etmektedir; erkeklerin tahakkümüne konu olan rollerini ise onları ontolojik bir eşitlik statüsüne çekerek reddetmektedir. Kur'ân'ın çizdiği bu eşitlikçi, herkese kendi hak ettiği rolü veren mantığın aksine, İslam'ın seyir tarihinde, bilgi üretme mekanizmasını büyük oranda elinde tutan, servet ve iktidar sahiplerini de dikkate alan ulema, kadın konusunda Kur'ân'ın çizdiği çerçeveyi oldukça daraltmış görünmektedir (Düzgün, 2018:77-91).

Bu anlayışa sahip olan ulema, insanoğlunu onurlu bir varlık olarak yarattığını söyleyen Kur'ân'ın bu evrensel ölçüsünü dikkate almadan, kadına güç kullanımını meşru gösterecek birçok argüman geliştirmenin yolunu tutmuş; birlikte veya ayrı yemek yemenin hiçbir sakınca yaratmadığını söyleyen Kur'ân'ın buyruğunu göz ardı ederek kültürel bir haremlilik-selamlık uygulaması oluşturmuş; Kur'ân'ın kaldırma sürecine

soktuğu Arapların köle ve cariye edinme geleneğinin yasasını oluşturarak İslam'ın bir kurumuymuş gibi kurumsallaştırmıştır. Bütün bu olup bitenlerin yeniden tartışılıp, kadının ve erkeğin kısacası insanın hak ettiği saygınlığa kavuşturulmasının ve insanı insan yapan temel yapı taşları durumundaki hak, eşitlik, özgürlük, onur gibi evrensel ölçütlerin tekrardan hayat bulmasının zamanı gelmiştir (Düzgün, 2013:50-65).

Sonuç olarak Düzgün, insanın yapısı gereği nasıl bir yenilik anlayışına sahip olduğunu ve bu yenilik anlayışını nasıl ortaya koyabileceğini irdelemiştir. Daha sonra kavramların yorumlanarak günümüz dünyası nezdinde nasıl bir çıkarım yapılacağından hareketle rıza ve takva kavramlarını yenilik anlayışı perspektifinde anlatmıştır. Toplumların veya yapıların rıza ve takva üzerine inşa edilmemişse bir uçurumun kenarında inşa edilmiş olacağını söylemektedir. Rıza ve takva insanların dayanışma içerisinde yaşamaları için öncülük eden iki kavramdır. Takva; Allah'tan korkan, kötülüklerden sakınan, yardıma muhtaçları gözeten insanları nitelemektedir. Bu özellikler fert olarak değil tüm toplum da ve toplumsal ilişkilerde bulunmalıdır. Yenilik anlayışı içerisinde kadın rolleri de Kur'an'ın değerler sistemi üzerinden yorumlanmıştır. Kadının ikinci derecede bir konuma sahip olduğunu ortaya koyan düşüncelere karşın Kur'an, indiği dönem şartlarına bağlı olarak yorumlanmaktan kurtarılıp günümüz şartlarına göre yorumlanınca gereken cevap verilmiş olacaktır. Bu konuda Kur'an'ın kadın ve erkek arasında cinsiyet ayrımını koruduğu fakat sınıfsal bir ayrıma asla izin vermediği sonucuna ulaşılabilecektir. Düzgün'ün yenilik anlayışında ihtiyaca cevap verme çabası açıkça görülmektedir. Toplumun ihtiyacı olan düzeni sağlayabilmesi için rıza ve takva kavramlarını sosyal hayata uyarlayarak yeniden anlamlandırması ve kadınların değişen hayat şartlarında değişen konum ve rolleriyle ortaya çıkan tartışmalara cevap arama çabası, Düzgün'ün ihtiyaçlara cevap vermeye çalıştığını göstermektedir.

1.5.1. Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar

Dünyanın küreselleşme olgusu içerisine girmesinin ardından sınır kavramı ortadan kalkmaya yüz tutmuş ve milli benlik ve kimlik olguları kaybolmaya başlamıştır. Geçmiş dönem içerisinde kendi kimliklerini milliyetçilik üzerinden tanımlama yolunu tercih edenler yaşanan süreç neticesinde dini kimliklerini ön planda tutmaya yönelmişlerdir. Bu tutum din kavramını yükseltmekle birlikte olumsuz durumların oluşmasına da sebebiyet vermiştir. Bu kapsamda din özellikle siyaset başta olmak

üzere ekonomik ve politik davranışların yansıtılmasında kullanılan başat argümana dönüşmüştür. Düzgün; dinin çatışmaların nedeni şeklinde lanse edilmesinin yalnızca dinlerin değil dindarların da aleyhinde çeşitli sonuçlar doğurduğunu ifade etmektedir (Düzgün, 2018:15-16). Küreselleşen dünyada, din ve dindarların daha huzurlu bir ortam içinde olmaları açısından Düzgün, dinin, kişinin ve toplumun hayatında kurucu bir unsur olduğunu ve kendine özel, kavramlara, terim ve imgelere sahip olduğunu belirterek toplumun zihni yapısını şekillendirdiğini ifade etmektedir (Düzgün, 2018:17-34). Zihni yapılanmanın gerçekleşmesi adına din, ilk etapta içerisinde bulunduğu geleneksel yapıda yenilikler gerçekleştirmelidir. Fakat bu yenilikler gerçekleştirilirken oturmuş kültürel özellikleri yani geleneği bütünüyle yok saymamalı, gelenekteki insanın doğasına ve evrensel ahlaki değerlere uygun olan yönlerini değerlendirmelidir. Bu sayede hem kültürel farklılık sağlanabilecek hem de dinin statik hale gelmesi engellenmiş olacaktır. Düzgün, yeniliği sağlayacak olan ana etkenlerin tesadüf, doğa kanunları veya kişi olduğu yönünde görüşe sahip olan fikirleri kabul etmemektedir. Ona göre yeniliği yalnızca toplumsal kanunlar veya insan faktöründe tasvir etmek yanlış olacaktır. İslam, değişimi sağlayacak olanın insan olduğunu belirtirken, toplumsal düzeni sağlayan yasaların varlığını da göz ardı etmemektedir. İnsan zihni önce bu kanunları keşfetmeli ve akabinde onları aşmak için fikirler üretmelidir. Değişime engel olan nedenleri inceleyen Düzgün, bu unsurların; *statüko, sabit fikrillik ve önyargı, aşırı milliyetçilik, grup körlüğü ve nemelazımcılık* olduğunu belirtmekle birlikte, Marksistlerin dinin statükoyu desteklediğine ve yeniliğe engel olduğuna ilişkin iddialarını reddetmektedir. Şöyle ki, dinin gönderiliş nedeni statükoya karşı çıkmak ve yeniliği gerçekleştirebilmektir (Düzgün, 2018:35-62).

İnsanın içerisinde bulunduğu coğrafyanın ve kültürün, dini yorumlarda önemli bir belirleyici konuma sahip olduğunu ifade eden Düzgün, dinin yalnızca bulunulan coğrafya ve kültür ile kısıtlanmasına ve yerelleştirilmesine karşı çıkmaktadır. Kur'an, zaman ve şahıslar üstüdür yani belirli bir zaman ve belirli bir topluma ait değildir. Kur'an'ın anlaşılabilmesi için neden indiğinin bilinmesi gerekli olup, Kur'an'ın tarihçi bir anlayışla geçmişteki olgu ve olaylar çerçevesinde değerlendirilip günümüze yansıtılması doğru değildir. Evrensel olan vahiy, geçmişteki olgu ve olaylardan ayrı bir şekilde değerlendirilmeli ve Arapların baskısı altından kurtarılmalıdır (Düzgün, 2018:35-62).

Düzgün, pozitivist temelli olmayan bir çağdaşlaşmanın gerçekleştirilmesinin zorunlu olduğunu ifade etmektedir. Çünkü pozitivizm yanında tekelciliği de getirmektedir. Din, kendi inanları haricindekilere hayat sahası sunan kavram ve terimlere sahip olduğu oranda gerçek bir dindir. Böyle bir din, dışlayıcı olmadığı gibi kendi dışındakileri de lanete uğramış olarak kabul etmemektedir (Düzgün, 2018:32).

Düzgün'e göre Batı genel olarak bu tekelcilik hatasına düşmüştür. Globalizm kavramına değinen Düzgün, küreselleşme ile birlikte insanların başka dinler ve kültürler konusunda çok daha hızlı bilgi edinebildiklerini ve bunun da beraberinde dinlerin kendilerini güncellemeleri zorunluluğu getirdiğini ifade etmektedir. Çağdaş dünyanın din mensupları, içinde bulundukları durumu yeniden gözden geçirmeli ve geliştirecekleri yeni modellerle insanlar arasındaki ilişkiyi baskıdan kurtarıp iş birliği modeline çevirmelidirler.

Sonuç olarak Düzgün, insanların ve içinde bulunulan şartların değişmesine bağlı olacak şekilde dünyada dinin de değişmesi gerektiğini ifade etmektedir. Din insanların bu dünya da ve ahirette mutluluğu, iyiliği için vardır. İnsan değişken bir varlıktır, insan için olan din de aynı şekilde değişebilir çünkü sert, tutucu, katı bir din yapısı insanı zora sokar ve böylece kendi amacının dışına çıkar (Düzgün, 2018:24-34). Aslında din, insanın hayatını zora sokan bu sert, katı anlayışların değişim ve dönüşümlerine katkı sağlamak için vardır. Değişime, gelişime bu kadar açık olan din, zamanla ve örfün kabulleriyle durağan bir hâl almıştır. İctihat kapısının kapandığı görüşü, bugün içtihadı gerek duyulacak değişimlerin olmasına rağmen gerekli çalışmaların yapılamamasına neden olmuştur. Durmak, düşmek demektir. Bu durağanlık ilerlemeye engel olduğu gibi gerilemeye de neden olmaktadır. Dini tekrar ele alıp yeniliklere kapalı olmadan işlevsel bir hale getirmek gerilemenin önüne geçecektir. Düzgün'ün çağdaş dünyada dindarlardan yeni bir tutum geliştirme beklentisi olduğu çıkarımı yapılabilir. Düzgün'ün bu beklentisi dinler arasında iletişime açık olma, insanlar arasında sağlıklı iletişim kurma, dini dışlayıcılık düşüncesinin ve dışlayıcı dilin kaldırılması şeklinde düşünülebilir.

1.5.2. Sol İlahiyat

Dinin ve ilâhiyatın “sol” veya sosyalizm ile ilişkilendirilerek verilmesi yeni bir durum değildir. Osmanlı Devleti'nin son zamanlarında *sosyalist/iştirakçi* düşüncelerin ve bu yönde ele alınan ütöpik romanların olduğunu belirtmek gerekmektedir. Sol'un

kavramsallaşmış bir kalıp şeklinde ifade edilmesi yeni bir fenomeni olarak söylenebilir. Ama “sol” aynı zamanda bir okuma şekli veya anlamlandırma ve yorumlama tekniği şeklinde de kullanılmaktadır. Bu durumda yüz yıllarca önce söylenen veya yapılan bir şey, sol bir söylem veya fiil şeklinde görülebilmektedir. Türkiye’de “sol” kavramına, Kur’ân veya İslam geleneği nezdinde bakıldığında, kendi doktrini ile örtüştüğü düşünülen öğeleri, sol ilahiyat veya dinin sol yorumunu yapmak olarak kavramsal bir şekilde düşünülebilir (Düzgün, 2014:1-22).

Bütünsel bir yaşam ile hakikat tasavvuruna sahip olan İslam ve sol söylemi arasında muhakkak benzerlikler bulunmaktadır. Ancak sosyalizmin teolojik olana yaptığı her referans, terimi değiştirmektedir. Örneğin; cihat kavramı-sınıf mücadelesi, devrim-toplumsal kıyamet, sınıfsız toplum-cennet, mustaz’aflar-proletarya, gibi kavramları birbirine benzer şeklinde düşünmek risk taşımaktadır. İslam’ın sosyalist teori ile ilişkisi, İslam’ın yorum biçimi olarak değerlendirilebilir (Düzgün, 2014:1-22).

Ayrıca İslam’ın ontolojisi, epistemolojisi ve etik söylemleri ile farklı alanlarda kendisini oluşturan farklı görünümleri de yer almaktadır. İslam tarihi, yorumlar tarihi bağlamında ele alındığında; ister klasik isterse de modern dönemlerde olsun, siyasal ve toplumsal birliktelik temelinde ortaya konulan her talep İslam’ın talebi olmamakta olup bu talep Müslümanlara aittir (Düzgün, 2014:1-22). Dolayısıyla uyumu veya uyumsuzluğu İslam ve sosyalizm ya da İslam ve kapitalizm gibi tezatlıklar nezdinde oluşturmak yapısal yanlışlığa sebebiyet verecektir.

Ülkemizde “sol”, bir okuma biçimi veya anlama, yorumlama tekniği şeklinde görülmekte ve Kur’ân’a, İslam tarihine bakıldığında kendi doktriniyle uyduğu düşünülen öğeleri ele alındığında, sol ilahiyat veya dini soldan okumak şeklinde kavramsallaştırmak mümkün olabilecektir. Mustaz’aflar-ezilenler, eşitlik gibi İslam kültürüne ait terimler bu ortak alanı oluşturan kavramlar olarak öne çıkarılmaktadır. Kur’ân’ın terimleri bu şekilde okunulmaya çalışıldığında birçok düşünceyle hatta ideolojiyle kesiştiği söylenebilecektir (Düzgün, 2014:1-22).

Bunlara örnek olarak; Kur’ân’daki kâr, fayda, ücret/ecir, maksimum yarar ifadelerini merkeze alan bir kişi de rahat bir şekilde İslam’ın sağdan okumasını gerçekleştirebilir. Kur’ân’ın sol okuma biçimine tamamen kapalı olduğunu söylemek doğru olmamakla birlikte bu okumaların sonucunda elde edilen çıkarımları İslam’ın dünya görüşü şeklinde lanse etmek de doğru olmayacaktır. Bu durum farklı düşünce ve ideolojilerin

Kur’ân-ı Kerîm ile irtibatının imkân, risk ve sınırlarının belirlendiği noktadır. Bu durum dikkate alındığında “sol” ve İslam’ın onunla muhtemel ilişkisi hususunda belirli kavramlara değinmek yerinde olacaktır. Öncelikle her şeyden önce, İslam’ın varlık tasavvuru/ontolojisi, bu varlığı kavrama etkinliği/epistemolojisi ve nihayetinde varlığın bir bütün olarak kendisine doğru aktığı son/âhiret/eskatoloji kendi içinde sistematik bir yapı taşımaktadır (Düzgün, 2017:139-146).

İslam’ın politik bir tanımlama olan sol ile beraberliğinde bazı yapısal engellerin bulunduğunu belirtmek gerekmektedir. İslam’ın bütüncül sisteminden ve değerlerinden uzaklaştırılarak siyasi bağlama oturtulması, onu araçsal konuma getirir. Araçsal konuma getirilen dinin kimin elinde nasıl yıkıcı amaçlara yönelik kullanılabileceği de tartışılır.

Sol dâhil her politik hareket kendine “toplum” üzerinden çıkarım elde etmeye çalışmaktadır. Kur’ân’ın hareket noktasında kişi yer almaktadır. İkisi arasındaki farklılık; toplumdan hareket eden her düşünce, sonunda “otorite” kavramını ortaya çıkarır. Otorite güce karşı eğilmeyi gerektirmektedir. Politik gücü elinde bulunduran otorite, disiplini yani otoritesini sağlamak adına kişiye yönelecektir. Kur’ân-ı Kerîm, otoriteyi erke değil bireye vermekte ve bireyi özgürleştirmeyi amaç edinmektedir; ayrıca din ikna dilini kullanmakta ve kişi üzerinde etkisini kelime ile sağlamakta iken otorite dine ters olarak zor kullanma yolunu tercih etmektedir (Düzgün, 2014:1-22).

Kur’ân, kişiyi bu tür hegemonik yapılardan koruyarak insanın onurunu ve temel haklarını korumakta olan bir çerçeve inşa etmektedir. İnsana gelen her türlü zarar, Tanrı’ya gelen bir zarara eşittir ve insan en üst seviyede güven duygusu ile kuşatılmaktadır. Kur’ân, insanı disipline eden ideolojilerin aksine insanın güven duygusunu tatmin etmektedir. Kur’ân, insanlardan bağımsız olarak evrensel değerler oluşturarak anlam evrenini yaratmaktadır. Tanrı’nın seçtiği bu değerlerde en az iki yön bulunmaktadır; ilki, evrensel olan, zamanla sınırlandırılmayan temel yasaları simgeleyen yöndür. İkincisi ise muhatabın tarihsel koşullarında gerçeklik seviyesine çıkan yönüdür. Şüphe yok ki tarihteki koşullara şekil veren de yine bu evrensel olarak kabul ettiğimiz temel ilkelerdir. Bu ilkeler tarihin içinde belirli bir zaman dilimine, şartlara, bu şartlardan doğan fikirlere ve ideolojiye bağlanamaz (Düzgün, 2017:139-146).

Kur'ân'ın genel tasavvurlarının bu yapısı, tarihsel bağlamlarda ortaya çıkan düşünce biçimlerinin ötesinde bir anlama ve amaca sahiptir. Bu amaç Allah'ın, Kur'ân metninde keşfedilmeyi bekleyen niyeti ve emelleridir. Bu niyet bütün ideal ve ütopyik hedefleri aşan, eşitliği değil diğerkamılığı, cezaî adaleti değil etik adaleti ve hatta adaleti değil merhameti öne çeken bir ideali insanın önüne koymaktadır. Burası, Kur'ân'ın yönlendirici ilkelerinin insan hayatını en iyiye, en doğruya, en faydalıya, en gerçek olana doğru eviren dinamik dünyasıdır. İnsanın kendi tarihinin ve kültürünün ona dayattıklarından uzaklaşmasının ve geleceğe dair ümit beslemesinin dayanak noktası da ilahî olanla bu irtibatıdır. İnsan hesaplaşacaksa önce ilahî olanla irtibatını kesmeye çalışan düşüncelerle hesaplaşmalıdır (Düzgün, 2014:1-22).

Düzgün'ün söylemlerinden dinin sol yorumuna imkân verildiği sonucu çıkarılabilir. Fakat bu çıkarımda dikkat edilmesi gereken husus, dinin sağ okumaya da müsait olmasıdır. Eşitlik, ezilenler gibi kavramlar sol okumaya imkân verdiği gibi maksimum fayda, ecir gibi kelimeler de sağ okumaya imkân vermektedir. Kur'ân iki tür okumaya da tamamen kapalı değildir. Ancak bu tür okumalar sonucunda elde edilen çıkarımların İslam dininin dünya görüşü şeklinde lanse edilmesi de yanlıştır. Bu durum Kur'ân ile farklı düşünce ve ideolojilerin irtibatının imkân, risk ve sınırlarının belirlendiği noktadır. Düzgün'ün dikkat çekmeye çalıştığı nokta da burasıdır. Ne sol okuma ne de sağ okuma biçimi sonucunda varılan sonuçlar İslam'ın dünya görüşü şeklinde sunulmamalıdır.

İKİNCİ BÖLÜM

ŞABAN ALİ DÜZGÜN'ÜN TÜRKİYE'DEKİ KELAMİ ÇALIŞMALARA KATKILARI

2.1. Allah, Tabiat ve Varlık Kavramları Üzerine Çalışmaları

Bu bölüm Düzgün'ün kelam çalışmalarına katkılarının ele alınacağı bölümdür. Bu bölümü işlerken öncelikle Düzgün ne yapmak istedi? Bu sorunun cevabını aramaya çalışacağız.

Klasik kelamın konusu Allah, nübüvvet ve ahirettir. *Allah, Tabiat ve Tarih* isimli eseriyle Düzgün, tabiatı ve tarihi kelamın çalışma alanı içerisine dâhil etmiştir. Yaratıcı niteliğiyle Allah hakkında bilgi ve fikir veren en temel vahiy alanı tabiattır. Yaratıcı kudret olarak Allah, tecrübe alanındaki bütün varlık tarzlarını birer işaret ve ayet olarak kendine şahit kılmıştır (Düzgün, 2005:4). Bu yüzden tabiat ilk kelam çalışmalarında vardır. Düzgün'ün Tabiat Teolojisi nedir? O, şu soruyla buna açıklık getirmektedir. Allah'ın insanları dış dünyaya yönlendirmedeki amacı ne olabilir?

- a) İnsanın Allah hakkındaki bilgilerini artırmak ya da Allah'ın ispatına yardımcı unsurlara referansta bulunmak (tabii teolojinin kozmolojik delili)
- b) İnsanda bir bilinç/farkındalık (takva) yaratarak, varlık bütünü içindeki yerini görmesini sağlamak. Allah'ın tabiatıdan ziyade, insanla ilişkisini kuracak ve sürdürecektir bir çerçeve yaratmak (tabiat teolojisinin inayet yahut dini tecrübe delili) (Düzgün, 2017:128).

Öyle görünüyor ki sadece duyu verilerinin bize ilettiği, başka bir anlamın yüklenmediği haliyle tek başına dış dünyanın, bizi Allah'a götürmesi mümkün görünmemektedir. Bu anlamda da bu delil burhânî değildir. Bu delillere bir anlam yüklenmesi, bizim tabiat teolojisi dediğimiz şeydir. Her bir nesne hem kendinde bir anlam ve değere hem de kendi dışındaki bir alana bizi taşıyan bir anlam alanına sahiptir. Bununla birlikte, tabiatın kendi dışında bir varlık alanına işaret edebilmesi ancak bir bilinçlilik durumu, zihinsel bir niyetlilik hâli ile mümkündür. Kur'ân'da (el-Kâf,50/8) gözün ve gönlün açılması ve ibret alınması, öncelikle Hakk'a yüz tutmaya ve böyle bir bilinçlilik durumuna sahip olmaya bağlanmaktadır (Düzgün, 2005:4-5).

Kur'ân'da Allah'ın yaratıcı bir kudrete sahip olması, bir tek kendisi haricindeki varlıkları yaratan olarak tanımlanmamaktadır. Kur'ân'ın bahsettiği yaratıcı figüründe adil olma özelliği, rahmetini ve merhametini yaratmasında bile adaletli olma özelliği bulunmaktadır. Kur'ân'daki yaratıcı figüründe yaratan sadece duyularımızla anlamlandırabildiğimiz dünyayı yaratan değil aynı zamanda ruhsal olanın, maddi olmayanın da yaratıcısıdır. Yaratıcıyı bu özellikleriyle kabul eden anlayışa göre, Tanrı ile yarattığı her şey arasında çok yönlü bir ilişki mevcuttur. Felsefe ve din felsefesinin kabul ettiği şekilde sadece ontolojik ve epistemolojik bir ilişki değil aksiyolojik, etik ve estetik alanlarının da dahil olduğu bir ilişkidir. Nihayetinde bu düzende bizim bulmak istediğimiz, Allah'ın yarattığı varlıklarla ilişkisi içinde tezahür eden yüzü ve isimleridir. Dolayısıyla olaya teoloji tarafından baktığımızda asıl önemli olan şey, ilişkiden öte ilişkinin nasıl bir niteliğe sahip olduğudur.

Tabiat teolojisi yaparken Düzgün'ün yöntemi nedir? Tabiat teolojisi içinde, yaratma ve inayet doktrini, sürekli yaratma doktrinine entegre edilecek; ancak sürekli yaratma doktrininin içerdiği bu içkinlik, aşkınlığı dışlamayacaktır. Bunun içinde zamanda ve mekânda öncelik gibi klasik teolojinin belirleyenleri olan kavramların kaynaklık ettiği aşkınlığın dışında bir aşkınlık için yeni semboller yaratılmalıdır. Bu kavramlar Tanrı'yı evrenin önüne, yanına yahut dışına koymak suretiyle mekânsallaştırma yahut zamansallaştırma eğiliminden vazgeçmelidir. Evren bir saat gibi düşünüldüğünde, Tanrı evrenin mekân olarak dışına yerleştirilmiş, zaman olarak da önüne konulmuştu, böyle bir imaj aşkınlığı koruyor ama içkinliği öldürüyordu. Aşkınlık, Tanrı'nın bütün kozmik olaylarda önceliği kadar, hürriyetini, ebedi amacını da ifade etmeli; Tanrı'nın kendi dışındaki varlıkların sevgisini, bağlılığını çekecek kadar da kutsallığını, doğruluğunu göstermelidir (Düzgün, 2005:1-5).

Düzgün'ün tabiat teolojisinden, Tanrı'nın içkinliği ve aşkınlığının bir arada ve tabiatla bulunduğu sonucuna varılabilir. Tabiat teolojisi, tabii teolojide gözlemlediğimiz felsefenin hâkim akıl yürütme normlarının dışına açılmanın ve tabiatı Allah ile insan arasındaki iletişimin farklı bir aracı olarak görebilmenin yolunu açacaktır. (Düzgün, 2005:1-5).

Peki tarihin kelamla alakası nedir? Düzgün, tarihi neden kelama dâhil etmiştir? Tarih, insanın yapıp ettiklerinin toplamından ibarettir yani bizim kaydımızdır. O halde tarihin

kelama dâhil edilmemesi için bir sebep yoktur. Allah, Kur'ân'da teoloji yapmaktadır ve peygamber kıssalarına da çokça yer vermektedir. Bu yüzden tarihin teoloji konusu olması isabetlidir. Düzgün, yeni tartışma ve çalışma alanları yaratarak kendi düşünce sistemini ortaya koymayı amaçlamıştır. Allah, Tabiat ve Tarih adlı kitabının bir bölümünü de buna ayırmıştır.

2.2. Kelamı Çağdaş Bilimler İçerisinde Yeniden Konumlandırma Çalışmaları

Kelamı çağdaş bilimler içerisinde incelerken öncelikle çağın gereklerine ve yaşanan çağ içinde dinin konumuna bakmalıyız. Çağdaş dünyada belli başlı değerler vardır. Bunlar herkes tarafından kabul edilen ve reddedilmesi mümkün olmayan değerlerdir. Bu değerlere özgürlük, bireylik, çoğulculuk, insanları farklılıklarıyla kabul etmek, yaşam biçimlerine ve tercihlerine saygı duymak gibi değerler örnek verilebilir. Dinin bu değerlere aykırı olması, reddetmesi, yasaklaması insanlar ve toplumlar arasında ne gibi sonuçlara yol açar? İnsanlar hak ve özgürlüklerini korumak, güvence altına almak ister. Peki din bu değerlere karşı çıkar mı? Uzlaşma yolu var mı? İnsanları dinsizliğe itmeden fakat dine de karşı çıkmadan modern yaşam içerisinde nasıl orta yolu bulabiliriz.

Bu başlık altında Düzgün'ün çağdaş dünyada insanın sorunlarını aşabilmesi için kelamı yeniden ve ihtiyaca uygun konumlandırmasını inceleyeceğiz. Din bir kurucu değerdir toplumların değerlerini kurar, geliştirir, değiştirir ve dönüştürür. Eğer bir din ya da ideoloji orijinal terimleriyle bir toplum kurmayı başarabilirse bu toplumun düşünce temelleri sağlam atılmış olur ve kısa sürede yok olmaya mahkûm kalmaz. Yüce Allah, bu konuda İslam'ın yeterliliğini ve kendi yetkinliğini açıklamak için Kur'ân'da el kayyum ifadesiyle kendisinin değerlere kaynaklık eden (el-Bakara, 2/255) olduğunu ve gönderdiği dinin ise *ed dinul kayyim-değer üreten, kendi değerleriyle kendi kendine yetebilecek olan din* (et-Tevbe, 9/36) şeklindeki tanımlamalarıyla ortaya koymuştur. Dinden ve değerlerden bağımsız yönelim, medeniyet kuramaz; aksine var olanları yok eder ve insanlığa şiddet ve hüsrân getirir. Medeniyet yıkıcı olarak etiketlenen Moğol ve Germen (Barbar) istilaları bunun örnekleridir (Düzgün, 2018:19). Din, şahıslar ve gruplar tarafından emellere ulaşılma aracı olarak kullanılmadığı sürece toplumları ve farklı kültürleri birleştirici özelliğe sahiptir. Hiçbir dinde zulüm meşru görülmezken din adı altında uygulanan politikalar, toplumları ayırıştırmaktan ve ilahi olana karşı mesafeli tavır takınmaktan öteye

geçirmemiştir. İnsan, yaşamını sürdürdüğü toplumsal yapı içerisinde ya her şeyi olduğu gibi kabul edip var olan mevcut düzeni muhafaza etme düşüncesine sahip olabilir ya da bunu korumaktan vazgeçip değişim ve dönüşüm için yeni fikirler üretebilir. Din ise değişim ve dönüşüme açıktır, bunu kabul eden grupta yer almaktadır (Düzgün, 2018:37). Çağdaş dünyada din insanların ihtiyaçlarına cevap verebilir. Düzgün'e göre Kur'an, yenilik düşüncesinin temeline fertleri ve fertlerin oluşturduğu toplumları yerleştirmektedir (Düzgün, 2018:38). Öyleyse dinin çağın ihtiyaçlarına göre insanların sorunlarına cevap verecek şekilde yorumlanabilecek kısımlarının yeniden yorumlanması mümkündür. Kur'an'a göre, insanın topluma karşı bir görevi de içinde yaşadığı toplumun kurallarını doğru analiz etmek ve bu kurallardan faydalanarak toplumunun gelişmesi için çalışmak, toplumu ileri taşımaya gayret etmektir. İnsan içinde bulunduğu topluma hükmeden yasalara ne kadar vakıf olursa, toplumunu geliştirmeye yönelik değiştirme faaliyetleri ve buna paralel olarak da sorumluluğu o oranda artmaktadır (Düzgün, 2018:39). Din, değişimde ifrat ve tefritten uzak durup orta yolu bulmanın imkânını sağlar. Din, toplumların değer yargılarına aykırı hareket eden bireyleri hoşgörü ile karşılayıp onları tamamen toplumun dışına itmeye karşı çıkar. Değişimi kabul etmeyen, tek doğruyu milli ve yerel değerler olarak gören ya da sabit fikirli- önyargılı olan sadece kendi düşüncesinin bir niteliği olduğunu kabul eden ve yahut belli bir gruba ait olup o grup içinde yetişen, zamanının çoğunu bu gruba ayıran bireyler o grubun düşünce yapısının dışına çıkmayı reddederler. O halde farklılıklara kapalı olmak dini yaşayan kimseler tarafından bizzat dine zarar getirebilir. Birleştirici ve bütünleştirici olan İslam dini, insanın insan olmasından ötürü saygıya layık oluşunu kabul eder. Dini yaşayan insanların bu sorumluluğunu bilmesi gerekir. Dini korumak ve yüceltmek, çağlar üstü oluşunu, evrenselliğini sözde bırakmamak değişime ve gelişime açık olmakla ispatlanır. Yaşayan bir din olarak İslam belli bir çevreye, zümreye, sınıfa özel gönderilmemiştir. Kur'an'da herkes kendinden bir şey bulabilir.

Kur'an'ın hitap ettiği şekliyle bütün insanlığa hitap eden bir din dili sorunları anlamada, yorumlamada ve onlara çözüm aramada şüphesiz gerekli olan en önemli unsurlardan biridir. “...ve uhiye ileyye haze'l-Kur'ânu liunzirekum bihi ve men belağa- Bu Kur'ân, sizi ve onun ulaşabileceği insanları uyarmam için bana vahyedilmektedir” (el-En'âm, 6/19) Bu ayet Hz. Peygamber'in amacını ortaya koymaktadır. Hz.

Peygamber, Allah'ın mesajını önce en yakınında olan bulunduğu topluluğa daha sonra ulaşabileceği bütün topluluklara iletmeyi amaçlamıştır. Hem komünalizmi hem de kozmopolitanizmi içeren bir hedeftir. Ayette geçen “*men belağa - erişebileceği insanlar*” ifadesi ise kapsamın ne kadar geniş olduğunu, tebliğ görevinin tüm insanlık için olduğunu ve bununla alakalı olarak nasıl bir dil geliştirebileceğimizi ortaya koyar (Düzgün, 2018:72-73). Bizim kullandığımız dil İslam dinini benimsemiş, bir tutarlılığı olduğuna inanmış, sorgulamaya ihtiyaç duymayan insanlara yönelik olmamalıdır. Kur'an-ı Kerim ayetlerini incelediğimiz zaman birçoğunda inanlara değil tüm insanlığa “*ya eyyühennas*” hitap ettiğini görürüz. Bu yüzden din dilimiz Müslümanlığı seçmemiş kişilerin düşüncelerine ulaşabilecek mantığa ve esnekliğe sahip olmalıdır. Çağdaş yaşamda en çok tartışılan ve iyileştirilmesi beklenen konular: Eşitlik, özgürlük, hak, adalet, kadının hakkı ve hayat içerisindeki konumu gibi başlıklar olarak karşımıza çıkar. Kadınların sosyal hayatta ve iş yaşamında daha aktif olmasıyla birlikte bazı sorunlar baş göstermiştir. Aslında sorunların kaynağı din ya da dini hükümler değildir. Hayat şartları ve toplumun benimsemiş olduğu örf ve adetlerdir. Düzgün, konuyla alakalı olarak bu örf ve adetlerin oluşmasında etkili olan hayat şartlarından bahseder. Geçmişte yaşamın devamlılığını sağlayan faaliyetler savaşlar ya da uzun zaman yolculuk yapmayı gerekli kılan kervan ticaretleridir. Bu hayat içerisinde gelişen kabullerde kadın genellikle savaşların ve ticaretin dışında tutulmuştur ve hayatın içinde aktif rol alan genellikle erkekler olduğu için kadın daha geri planda kalmıştır. Bunun sonucunda ise kural koyucular kadına erkeğin koruması gereken bir konumu atfetmiştir (Düzgün, 2018:77). Böylece kadın ikinci derecede bir konuma itilmiştir. Burada bahsedilen kanun yapıcı din midir? Yoksa dönemin gücü elinde bulunduran insanları mıdır? Dinin kadını sosyal, ekonomik ve ilim hayatında geri plana itmesi gibi bir durum Kur'an'a kesinlikle aykırıdır. Kur'an cinsiyet değil insan üzerinden mesaj verir. Kur'an'ın yapısının müzekker olması ve bazı ayetlerin dilimize çevrilirken ve yorumlanırken dar anlamda düşünülerek tek yorumunun genel geçer kabul edilmesi doğru değildir. Yukarıda bahsettiğimiz üzere işlevsel bir din diline sahip olmak kültürün ve dinin bu konuda birbirinin yerine geçmesini önler.

Kur'an'ı okurken sadece indiği dönemi ve o dönemin anlayış ve şartlarını baz alarak bir okuma yöntemi geliştirirsek, Kur'an'ı indiği zaman aralığına hapis etmek gibi bir yanıla düşmüş oluruz. Doğru okuma yöntemi ise indiği dönemin, günümüzün ve

arada geçen zamanın bağlamında zaman üzeri okuma yapmaktır. Kur'ân'ı zamana sabitlersek kadın hakkında kudretli ve mülk sahibi olan erkeğin bakım ve korumasına muhtaç, erkekten daha az değerli olan varlık yargısına ulaşabiliriz. Fakat doğru yorum yöntemi olan geçmiş ve günümüz şartlarını değerlendirip durağanlıktan uzak dinamik bir yorum anlayışı benimsenirse Kur'ân'ın mesajına ve Allah'ın muradına doğru bir şekilde ulaşılabilir. Sadece Kur'ân'ın indiği zamanda yaşayan insanlara değil bütün insanlığa seslenen ve bu mesajında cinsiyet ayrımında bulunmadan insanın fitratına uygun olarak erkeğe kendi rolünde üstünlük kadına da kendi rolünde üstünlük tanıyan bir anlayışa ulaşılır. İnsan olarak ise aralarında cinsiyete dayalı üstünlük ayrımı yapılmamıştır (Düzgün, 2018:81). Nitekim ayette geçen *“kadın ve erkeğin her birine ayrı üstünlükler verdik”* (en-Nisâ,4/34) ifadesi Kur'ân'daki erkeğin öne çıkarılıp kadının ikinci plana atılması düşüncesine karşıdır. Yaratılış olarak arada fark bulunmayan kadın ve erkek fizyolojik olarak farklı yaratılmış ve üstün olma özellikleri bakımından birbirini tamamlamak üzere eşit tutulmuştur.

Allah'ın kiminizi kiminize üstün kılmaya vesile yaptığı şeyleri arzu edip durmayın. Erkeklere kazandıklarından bir pay vardır. *“Kadınlara da kazandıklarından bir pay vardır.”* (en-Nisâ, 4/32) Ayetinde kadınların erkeklerden, erkeklerin de kadınlardan üstün olduğu vurgulanır. Çalışma hayatında olmak kadınlar için dini bir engel değildir. Hz. Hatice bunun en bariz örneğini oluşturmaktadır. Buna karşı olan düşüncelerin altında yatan sebep ise erkek egemenliğinin sarsılmaz otoritesini korumak ve kadınları kendilerine muhtaç bırakarak bu otoritenin devamlılığını sağlamak olsa gerektir. Ya da daha iyimser düşünceyle kadının aile sorumluluğunu aksatacağı fikridir. Peki kadının aile içindeki sorumluluğu nedir? Bunu kim belirlemiştir? Bu soruların cevabı yine dinin değil toplumun kabulleridir.

Sorunların kaynağı olarak erkekleri yücelten ve kadınlar hakkında Peygamberin vermediği hükümleri veren hadis kitapları da kültür kadar etkili olmuştur. Çünkü Allah kadınlar hakkında hüküm getirme, yargıda bulunma hakkını kimseye vermemekte kendi üzerine almaktadır. Hz. Peygamberden kadınlar konusunda bir fetva dileyen olduğu zaman, Peygamber bu yetkinin ayete uygun olarak Allah'a ait olduğunu söylemektedir. Ayette *“Kadınlar hakkında senden fetva istiyorlar. De ki bu konudaki fetvayı Allah vermektedir.”* (en-Nisâ, 4/127) Daha sonraları insanlar ayete sadık kalmayıp kadınlar konusunda kendileri fetvalar vermeye başlamışlardır. Kötü

olan tarafı da hadis kitaplarında yer alıp okunduğu gibi kabul edilmesidir. Diyanet işleri başkanlığı bu hadisleri temizlemek için titizlikle çalışmalar yapmaktadır. Örnek verecek olursak: *“Eğer bir insanın bir insana secde etmesini emretseydim, erkeklerin kadınlar üzerinde bulunan haklarından ötürü kadınların erkeklere secde etmelerini emrederdim”* (Tirmizi, Râdâ 10/1159; Ebu Davud, Nikâh 40/2140; Ahmed b. Hanbel, Müsned 6/76; İbn Mace, Nikâh 4/1852). Bunun gibi hadisler çok fazladır fakat dinde yeri yoktur çünkü şirki bilinçaltına işlemeye çok müsaittir.

Sonuç olarak Kur’ân, kadına da erkeğe de kendi mizacına uygun olarak bir rol biçmiş ve bu rolde üstünlük belirtmemiştir. Ulema ise Kur’ân’ın aksine kadına dar bir çerçeve çizerek akıl baliğ olan bir insanın tek başına yapabileceği şeyleri bile sınırlandırarak kadını başkasına muhtaç hale getirmiştir. Bu daralma önceleri kabul edilebilirken gününüzde ise oldukça problem teşkil etmektedir. Hayatın geldiği nokta göz önünde bulundurularak tekrar tartışmaya açılıp hak, eşitlik, özgürlük gibi dünyanın her yerinde kabul gören değerlere göre tekrar yorumlanmalıdır.

2.3. Mâtürîdî’yi Yeniden Düşünmek Üzerine Yaptığı Çalışmalar

2.3.1. Neden Mâtürîdî?

İmam Mâtürîdî kendisinden sonra birçok ilim insanı tarafından çalışmalara konu olmuştur. Onun düşünceleri ifrâd ve tefride düşenleri itidale çağırma ve dinin çıkmazlarını günümüz şartlarına göre yorumlamaya müsaittir. Bu yüzden Düzgün, İmam Mâtürîdî’yi ele almıştır. Mâtürîdî’nin düşüncelerinin yaşadığı tarihe bağlı kalmayıp günümüz şartlarına, problemlerine en uygun cevap veren, ihtiyacı karşılayan düşünce sistemi olduğu kanaatindedir. Düzgün’e neden başkası değil de Mâtürîdî diye sorduğumuzda da aldığımız cevap budur. *Mâtürîdî’nin Düşünce Dünyası* ve *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde* adlı eserlerinde ortaya koyduğu düşünceler bizi bu kanıya götürmüştür. Bu konuda Düzgün, *Mâtürîdî’nin Düşünce Dünyası* adlı eserinde şöyle ifade eder: *“Düşünce tarihinde zaman zaman ihmale uğrayan Mâtürîdî’nin son yıllarda sevindirici bir şekilde hem yurt dışında hem de ülkemizde araştırmalara konu edildiğini görmekteyiz. Bu çabanın düşünce dünyamızın uğradığı hızlı değişime ayak uydurabilecek bir dini söylemin klasik İslam düşüncesinde köklerini bulduğunu göstermek arzusundan kaynaklandığını söylemek mümkündür.”* (Düzgün, 2011:1)

Bu ifadelerin doğruluğu Mâtürîdî'nin düşünce planının oluştuğu, yaşadığı ortamdandır. H. 4. asırda Mâtürîdî'nin yaşadığı ortamda “Mu'tezile, Kerrâmiye, Şîa ve Hariciler gibi Müslüman gruplar arasında keskin tartışmalar yoğunlu.” (Düzgün, 2011:14) Makdîsî (ö.355/966) *Kitâbü Ahşeni't-tekâsîm fî ma'rîfeti'l-eğâlîm* adlı eserinde o zamanlar bölgenin hükümdarı huzurunda akşamları ilmi tartışma meclislerinin organize edildiğini ve Şâiler ile Hanefiler arasındaki galip gelme çabalarının, Şîa ile Kerrâmiye arasındaki itikadi çekişmelerin bu meclislerde yapıldığını söylemektedir (Makdisî, 1906:323).

Karışık ve farklı düşüncelerin birbirinden etkilendiği bu ortam Mâtürîdî'nin günümüz şartlarına benzer hızlı değişen, etkileyen ve etkilenen düşünce dünyasına benzemektedir. Bu da onun düşünce sisteminin günümüz problemlerine uyarlanarak çözüm üretilecek en iyi düşünce sistemi olmasına olanak sağlamaktadır.

2.3.2. Mâtürîdî'nin Kur'ân Yorumlama Yöntemi Üzerine

Düzgün, Mâtürîdî'nin yorum yöntemini okuyucu odaklı yorum yöntemi, üçlü yorum yöntemi, akla ve insan fitratına yaslanan bir yöntem ve ayetlerin bağlamsal okunması konularına değinerek ele almıştır.

Kur'ân belli bir dile göre indirilmiştir. Kur'ân'ı yorumlarken bu dilin inceliklerine hâkim olunmalıdır. Kur'ân'da Muhkem ve Müteşâbih anlatımlar mevcuttur. Muteşâbihât kısmı dil sanatlarını barındırır mecazlar, kinayeler gibi. Mâtürîdî'nin Te'vîlâtta ki esas yorumlama tekniği, kavram niteliğinde anlam vermeye gayret ettiği terimlerde hakikat ve mecaz olmak üzere ikili yapı şeklindedir (Düzgün, 2010:31). Tecrübe edemediğimiz gayb üzerine fikir yürütmek kıyamet, ölüm, cennet- cehennem vb. kavramlar bizim te'vîl yapmamızı gerektirir. Te'vîl, fiil olarak bir kelimenin ilk anlamına geri gitmeyi ve yapılan yorumun bizi götüreceği son noktayı (akıbet) dikkate almayı gerektiren bir anlam içerirken; isim olarak ise haber ve yorum (rüya yorumu) anlamına gelmektedir. (Te'vîlât 3/304; 7/305). Bu tanım te'vîl yapan kişiye, müteşâbihât alanında çalışma yapacağı ve mecazi bir dil kullanacağı bilgisini verir (Düzgün, 2010:31-32).

İnsan beşerdir, her ne kadar mükemmel yaratılışa sahip olsa da yanılmaz değildir. Te'vîl, insanın bu özelliğini göz önüne alarak yaptığı yorumlarda kesinkes bütün

hakikate ulaşamayacağını ve her te'vîl yapanın metinde farklı anlama ulaşabileceğini söyler. Böylece araştırmak ve bilgi üretmek isteyen hiçbir yorumcu için son söz söylenmemiş olacaktır. Her yorumcu kendi ulaştığı hakikatin ardından ben bu sonuca bu doğruya ulaştım fakat yanılmış da olabilirim yine de en iyisini Allah bilir diyerek kendini tek doğru ilan etmekten kaçınır. Bu şekilde te'vîl işinde bulunan herkes kendinden sonrakinin yapacağı çalışmaya bir kapı aralar. Yapılan yorumun ardından “en doğrusunu Allah bilir” ifadesi ise, bütün kesinlik arayışına rağmen bir sınırlılık itirafıdır. Yorumcunun bu sınırlı oluşu, başka yorumcu öznelerin önünü açmaktadır (Düzgün, 2010:33-37). Aslında günümüzün en ihtiyaç duyduğu şey de Düzgün’ün belirttiği gibi farklı düşüncelerin kendi yorumunu ortaya koyabilmesidir. Düzgün, bu fikriyle bize kelamın dirliğini sağlama tarifi vermiştir. Mâtürîdî, tefsir ile te'vîl arasında bir ayrıma gitmektedir. Yaptığı ayrımında iki yöntemi birbirini tamamlayacak şekilde vermektedir (Düzgün, 2010:30-50). Kur’ân’ın indiği ortamda sahabeler yaşamaktaydı bu yüzden sahabeler Kur’ân’da geçen kelimelerin manasını en iyi bilenlerdir ve onların bu konu hakkında açıklamaları tefsir niteliği taşımaktadır. Tefsirde amaç yüce Allah’ın ne murat ettiğini ortaya çıkarmaktır. Fakat te'vîlde Allah’ın ne murat ettiğinden çok te'vîli yapan yorumcunun metinden öznel olarak çıkardığı anlam yer alır (Te'vîlât 1/3). Te'vîlde öznel olma durumu ağır bastığından dolayı Allah adına kesin konuşma yapılmaz yani Allah’ın muradı şu şekildedir gibi bir ibareye yer verilmez. Tam tersi yorumcunun kendi çıkardığı muhtemel anlamlara yer verilir. Tefsirden farklı olarak te'vîl işinde merkezde yorumcu yer almaktadır (Te'vîlât 1/3). Mâtürîdî tefsir ve te'vîl ayrımına bir örnek olarak Fatıha suresinde bulunan hamd terimini ele alır: Hamd kelimesinin tahlilini yapan müfessir, Allah hamd kelimesiyle şunları kastetmiştir, şunları kastetmemiştir şeklinde niyet okuması yapmaktadır. Te'vîl yapan yorumcu ise: Hamd, kelimesinin anlamlarını verir, ne anlama geldiğini hangi anlamları içinde barındırabileceğini söyler mesela; övgü ve sena anlamlarına gelmektedir, Allah’a şükür etmek, emirlerine uymak ve yasaklarından kaçınmak demektir der. Bu anlamları barındırsa bile hamd terimiyle tam olarak ne kastettiğini en iyi Allah bilir der ve yorumunu sonlandırır. Görüldüğü üzere tefsirde tek bir anlamı tespit edip ortaya çıkarmaya gayret edilirken, te'vîlde terimin anlamları mümkün olduğunca geniş tutulur ve bunlardan hangisinin kesin doğruyu barındırdığı bilgisi yalnızca Allah’tadır denilir (Te'vîlât1/4:11-12).

Çağdaş metin teorisinde hermenötik olarak kavramsallaşan te'vîl, metin bağlamı (text) ile yorumcunun bağlamını (context) dikkate alan bir yorum yöntemi öngörmekte, böylece çoklu yorumların önünü açmaktadır (Düzgün, 2010:30-50). Bu çoklu yorumlardan hiçbirisi, Mâtürîdî'nin kendi ifadesiyle, metni tamamen ve kesin olarak temsil ettiği iddiasında bulunamaz (Te'vîlât 1/4:11-12). Mâtürîdî'nin hem Kur'ân'ı yorumladığı eserine *Te'vîlât* ismini vermesi hem de bu isimlendirmenin gereği olarak salt rivayetlere dayanmayıp, Kur'ân'ı akli yorumlara tabi tutması, bu yöntemin önemini çok erken fark ettiğini ortaya koymaktadır (Düzgün, 2010:30-50).

Mâtürîdî'nin te'vîl tanımına tekrar bakacak olursak: Kelimenin ilk manasına geri gitmek; bu anlam üzerinden yapılacak yorumların hangi nihai noktalara (akıbet) gidebileceğini görmek ve yapılan yorumu kesin bir hüküm olarak değil bir haber (bildirim) olarak kabul etmek demektir. Te'vîlin yukarıda sayılan üç özelliğine özellikle dikkat çekmek gerekir. Bunlardan ilki metni oluşturan kelimelere ve terimlere ilişkin algıyı ortaya koyması açısından büyük öneme sahiptir. Kelimenin ilk anlamına gitmek, anlamın sıfır derecesine yönelmek, demektir. Bu bir anlamda, kelimeye o ana kadar yüklenen anlamları bir süreliğine askıya alma ve yeniden anlamlandırmak teşebbüsüdür (Düzgün, 2010:30-50). İlk anlama dönmek kabullerin dışına çıkmayı, farklı bakış açılarını geliştirmeyi ve belki de hiç görülmemiş olanı görmeyi, ön yargılardan sıyrılmayı sağlar.

Mâtürîdî düşüncesinde insan sürekli aktiftir ve vahiy geldiğinde ona muhataptır. Vahiy tamamlandığında ise onu okumakla, idrak etmekle, tefekkür etmekle ve yorumlamakla görevlidir. Aklını aktif kılması istenen insanın dinen pasif kılınması istenmemektedir. Te'vîl yöntemi her bireyi kendi düşünce tarzıyla bu aktifliğe katmanın bir yoludur. Şunu belirtmek gerekir ki te'vîl kesin doğru ya da kesin yanlış olarak kabul edilemez. Kur'ân'ın her dönemde yeniden ve o dönemi yaşayan insanlar tarafından yorumlanması ise bir zorunluluktur. *“Evlilik anlaşmasına uyması konusunda emin olmadığınız hanımlara nasihatte bulunun, onlarla beraber uyumayın ve onları dövün. Eğer ki size itaat ederlerse artık onların aleyhine başka bir yol aramayın; çünkü Allah yücedir, büyüktür”* (en-Nisâ, 4/34).

وَاضْرِبُو burada geçen d-r-b kelimesini biz alışıla gelmiş kabulle kadınları dövün olarak alırsak İslam dininin 21. yüzyılda da dünyada da yeri olmaz. Bu yöntem sonucu varılan

sonuç, elbette ki yorumcunun sosyal, ekonomik, teknolojik ve kültürel olarak yaşadığı toplumdan beslendiği düşünceye göre metnin yorumunda doğrudan etkilidir. Yorum günümüz ve vahyin indiği dönem arasında bağ kurularak yapılmalıdır. Sadece rivayete dayanarak yorum yapılırsa metin indiği tarihe sıkıştırılabilir.

Ayetlerin yorumunda Mâtürîdî'nin eksik anlamlandırmamak için kullandığı şablon şu şekilde verilebilir; ayetin indiği ortamın değerlendirilmesi, yorum yapan kişinin düşüncesinin oluştuğu ortamın ve çağın değerlendirilmesi ve bu ikisinden ayırarak akli yoruma tabii tutulması şeklindedir. Böyle bir yorumlama anlayışında hiçbir şey eksik kalmamaktadır. Ayetin indiği ortam geleneği içinde barındırır, yorumcunun yaşadığı çağın dikkate alınması güncel ihtiyaçlara cevap oluşturur, ikisinden de bağımsız olarak aklın ve mantığın süzgecinden geçirmek ise nesnel yorumlara ulaşmayı sağlar (Düzgün, 2010:30-50).

İnsan diğer varlıklardan üstün olarak akli ile yaratılmıştır. Bu akıl insana sorumlu olma yükümlülüğünü de getirmiştir. İnsan akli ile iyiyi ve kötüyü bilebilir. Allah insana kötülüğü ve ondan nasıl korunacağı yetisini vermiştir (eş- Şems, 91/8). Bugün en ilkel toplumdan en gelişmiş topluma kadar hırsızlık, insan öldürmek gibi temel ahlaki prensipler kötü olarak kabul edilirken, yardıma muhtaç olana yardım etmek iyi olarak kabul edilir. Yani vahiy gelmeden önce de insan fıtraten gerçeği (iyi- kötü, adalet-zulüm) kavrama yeteneğine sahiptir.

Mâtürîdî, insanların vahiyle bilgilendirilmemiş olsalardı da gerçeğe ulaşabileceklerini bildiren nisâ suresinin 83. ayetini akılcı teolojisine dayanak yapmaktadır (Düzgün, 2010:30-50). Mâtürîdî akılcı/ rasyonel teolojisini A'râf suresinin 157. ayetine de dayandırmaktadır ve ona göre Peygamberin insanlara iyi diye yapmasını buyurduğu şeyler aklın da iyi olarak kabul ettiği şeylerdir, yasakladıkları ise aklın da kötü olarak kabul ettikleridir, der (Düzgün, 2010:30-50).

Mâtürîdî'ye göre, Allah'ın nebi gönderip insanları vahiyle bilgilendirmesi zorunluluk değil bir lütuftur, akıl alanında bulunanlar ise zorunluluktur. Çünkü Allah insana aklını kullanarak O'nun varlığına ulaşabilecek yeteneği vermiştir. O halde vahiy gelemese bile insan aklını kullanarak Allah'ın varlığına ulaşabilecektir yani Allah'ı bilmek akli zorunluluk alanına girmektedir. Metafizik hakikatlere ulaşmayan akıl, kendisine verilen keşfetme yetisini kullanmadığından sorumlu tutulabilmektedir (Düzgün,

2010:30-50). Mâtürîdî, Tövbe suresinin 60. ayetinde kalpleri İslam'a ısındırılanlara zekât gelirlerinden hak verme uygulamasını, Hz. Ömer'in kendi reyiyile hareket ederek kaldırmasını İçtihadî nesh şeklinde kavramsallaştırmaktadır. Ancak burada dikkatimizi çeken şey; Mâtürîdî'nin içtihadî nesh kavramını açıklarken neshin tek bir çeşidi olmadığını farklı çeşitlerinin de bulunduğunu belirtmesidir.

Bu çeşitlere değinecek olursak; ayetin ayetle neshi, önceki hükmün kaldırılıp yeni hükmün getirilmesi şeklindedir. Ayetin hadisle neshi, daha önce olmayan bir hükmün getirilmesidir. Ayetin içtihad ile neshi bir hükümden değişik yorumlarla yeni bir hüküm konulmasıdır. İçtihadî nesh ise koşullar değişikçe ihtiyaca göre yeni okumalarla sorunlara çözümler üretilmesidir. İslam'ın ilk yıllarında müminlerin sayısı azken ve güç kazanmamışken, Hz. Muhammed (s.a.v.) sayıca fazla ve güçlü olan münafıkların liderlerine, kalplerini İslam'a ısındırmak maksadıyla ve saldırılarda bulunmamaları için zekât gelirlerinden pay verirdi (Düzgün, 2010). Mâtürîdî bu konuyu şu şekilde anlatır: Akra'b. Haris ve Uyeyne b. Fulân, Hz. Ebu Bekir'e gelip Peygamber zamanında bize pay veriliyordu şimdi de boş bir tarlayı bize verin gibi bir istekte bulunmuşlardır. Hz. Ebu Bekir, bunu kabul etmiş ve Hz. Ömer'in de şahitlik yapmasını istemiştir. Fakat Hz. Ömer, şahit yazılacağı zaman orada değildir. Bunun üzerine mal isteyen adamlar şahitliğini onaylatmak maksadıyla Ömer'e gitmişlerdir. Fakat Ömer şahitlik etmeyi kabul etmemiş ve tarlalarının verildiğini belgeyi de yırtmıştır. Neden böyle yaptığını da Peygamber'in bu uygulamasının şimdi geçerli olmadığını önceden güçsüz oldukları için onlara tolerans gösterildiğini ama artık bu böyle bir haklarının olmadığını söyleyerek açıklamıştır. Hz. Ebu Bekir'e durum bildirilince, o da Hz. Ömer'in yaptığını doğru bulmuştur. Bu olayı örnek alabiliriz ve Ebu Bekir ile Ömer'in uygulamasından kendimize şu şekilde deliller çıkartabiliriz (Te'vîlât 6/392).

Hz. Peygamber'in, Müslümanların güçsüz olduğu zamanlarda mecburi olarak antlaşma yaptığı olmuştur. Güçsüzlüğün oluşturduğu hâl ortadan kalktığı zaman ise antlaşmayı tekrar gündeme getirip yeni hâle göre düzenleme hakkı ortaya çıkmıştır. Müslümanların güçsüz zamanlarında düşmanlarının yapacağı fenalıklardan korunmak maksadıyla onlara mal mülk vermesi uygun olur fakat güç kazandıktan sonra böyle bir taviz vermek uygun düşmemektedir. Ayette de bir hükmün konulmasına neden olan

şey ortadan kalkarsa hüküm de değişebilir anlamı vardır yani burada içtihâdi neshin varlığından bahsedilebilir (Düzgün, 2010:30-50).

Ayetleri bağlamsal olarak okumak, arkada yatan illeti göz önüne almaktır. Bir uygulamayı gerekli kılan illet ortadan kalktığı zaman, hüküm içtihadı konu olarak yeniden şekillenebilir. Mâtürîdî'nin içtihatla neshinden bunu anlayabiliriz.

Zaman sürekli akıp gittiğine göre bu akış içerisindeki değişim ve gelişim göz önüne alınarak içtihatla neshi uygulamakta bir beis görmemekteyiz. İctihatla nesh günümüzde ihtiyacımız olan bir nesh türüdür. Kadınların yolculuk halleriyle ilgili bir örnek verirse, Ebû Said el-Hudrî'nin (ö.74/693-94) rivayetine göre Peygamber (s.a.v.) şunu söylemiştir: “*Müslüman hanımın yanında eşi, oğlu, babası, kardeşi veya nikâh düşmeyen birisi bulunmadan üç gün ve üzeri süren yolculuklara çıkması haramdır.*” (Müslim, Hacc: 423.). Başka bir rivayette ise gün sayısı iki gün şeklinde verilmiştir (Müslim, Hacc: 416.). Ebû Hüreyre'nin rivayetinde ise gün sayısı bir gün olarak verilmiştir (Müslim, Hacc: 421. Tirmizî, Radâ: 14.).

Rivayetleri ve günümüzün ulaşım şartlarını göz önüne alırsak eğer uçak gibi hızlı ulaşım araçları mevcuttur ve dünyanın öbür ucuna gitmek bile artık neredeyse bir günlük mesafe kadardır. O zaman günümüzde kadınlar yanlarında erkek olmadan yolculuk yapabilir. Tek başına yolculuğun yasaklanmasının illeti şüphesiz ki o zamanın yol güvenlik problemi olmasındandır. Arap yarımadasında çöllerde karşılaşılacak kötü hava şartları, çapulcular, esir düşme tehlikesi bu yasağın sebebi olabilir. Fakat günümüzde kadınların/insanların şehirlerarası hatta ülkeler arası yolculuk yapması devletler, güvenlik güçleri hatta ulaşım firmaları tarafından güvence altına alınmaktadır. Görüldüğü gibi Mâtürîdî'nin içtihatla neshi günümüzün gerçekten ihtiyacıdır.

2.4. Mâtürîdî'nin Özgür İradeye Dayalı Birey ve Toplum Tasavvuru

İnsan akıllı bir varlıktır ve bu yüzden hayatı hakkında karar alırken akıl, irade, özgürlük gibi doğasında bulunan yetiyi kullanır. Fakat insan her yönüyle kendine yeten bir canlı değildir. Aynı zamanda hayatını idame ettirirken başka insanların yardımına gereksinim duyar. Düzgün, bu durumda şu soruyu sorar: İnsanın tab'ı, iradesi ve aklı

toplum organizasyonunda nasıl bir işleve sahiptir. Düzgün'e göre bu soru doğası gereği bazı zorunluluklara tabi olan ama iradesi ve akli gereği bu zorunlulukları aşmak için iradi ve akli yasaları geliştiren ve kendini özgür hisseden bir insan tasavvurunu ortaya çıkarmaktadır (Düzgün, 2020:306-321). İnsanın akli ve doğası gereği özgür olma isteğine karşı orta yolu bulma çabasına, Mâtürîdî şöyle der: Allah, insanlara seçme hakkı verdiği konularda, *emr bi'l-ma'ruf ve nehy ani'l-münker* tabiriyle istenen ve istenmeyen davranışları ortaya koymuştur. Bu davranışların sonuçlarını da istenen veya istenmeyen şeklinde belirterek yaratmıştır. Ayrıca insanın doğasının nefret duyacağı ama güzel sonuçlanan davranışları akıllarına güzel, doğasının meyil edeceği fakat kötü sonuçlanacak davranışları da çirkin göstermiştir. Allah bu şekilde insanları, nefislerine güç gelen şeylerin haz veren sonucundan ötürü sabreden ve onun zorluklarına göğüs geren bir konuma taşımıştır (Topaloğlu, 2002:284-285).

Bu konunun esas noktası şudur: Allah'ın insanları dünya lezzetlerine meyilli bir varlık halinde, bu fitratla yaratmış olmasıdır. Beşerî karakteri insanı bu lezzetlere meyil ettirir ve bunları hoş gösterir. Sebebi ise insanın doğasında fitraten bulunan nefsin, onu istediği şeylere karşı çekmesidir. İnsan doğasında haz almayacağı şeylerden uzak durmak vardır. Bu yüzdendir ki insan akli ile fitratı arasında kalır. Çünkü akıl güzel ya da çirkin dediği şeyleri değiştirmez, güzel güzeldir çirkin ise çirkindir fakat tabiatla güzel ya da çirkin olan değişime uğrayabilir. Allah'ın fitri temayülleri değil de akılları hüccet olarak almasının sebebi de zaten bundandır (Topaloğlu, 2002:284-285).

Mâtürîdî'ye göre, yaratma, bir eylemi mutlak kudret sahibi birinin meydana getireceği eyleme ilişkin tam bir bilgiyle yokluktan varlığa çıkarması demektir. İnsan eyleminin bütün meydana geliş şartlarını, sebeplerini ya da sonuçlarını bilemediği ve eylemin meydana gelmesini sağlayacak güce kendi yaratımı olarak sahip olmadığı için fiilinin yaratıcı (hâlık) olarak tanımlanamaz. Bu durumda Tanrı'yı, insanın tüm fiillerinin yaratıcısı olduğu şeklinde kabul edersek, Tanrı'nın bu fiilleri yaratmada iradesinin bulunduğunu da kabul etmiş oluruz. Çünkü eylem gerçekleşmeden önce o eylemi kılacak bir iradenin varlığı lazımdır. Âlemde olan biten her şey Allah'ın iradesi sayesinde olmuştur veya olmamıştır. Lakin insanların eylemlerinin ve bunların sonuçlarının yaratılmasında Allah'ın iradesi bulunsa bile sorumlusu Allah olmamaktadır. Çünkü Allah insanların eylemlerini yaratmadan önce, insan o fiili işlemeye kendi hür iradesiyle karar vermiştir ve Allah daha sonra yaratmıştır. Bu

sebeple özgürlük, irade ve kesin karar insana aitse sadece yaratıcı olan Allah değil insan sorumludur. Yani Allah insanın ister iyi isterse kötü olsun, hür iradesiyle seçim yapmaya karar kıldığı bütün fillerinden haberdardır fakat fiili seçme ve yapma (iktisâb) anında bunu insanın istemesinden ötürü yaratmaktadır. Mâtürîdî’de de insanın sorumlu (teklif) kılınabilmesi için dilediği fiili işleme (iktisâb) yetisine sahip olması gereklidir ki bu özellikler insana akıl sahibi olması nedeniyle verilmiştir. Sonucunda ise insanın sorumlu ve yaptıklarından sorguya çekilebilir bir varlık olmasını sağlamıştır.

Mâtürîdî düşüncesinde İslam dininin kaza ve kader anlayışları insanın özgür olmasına engel olmamaktadır. Kaza ve kader sadece Allah’ın önbilgisindeki kayda dayandığı için ve Allah’ın bilgisi nesnesini zorunlu olarak belirlemediği için insana bir zorunluluk ve zorlama getirmez. Allah’ın fiziki dünyaya taalluk eden ilim ve iradesi ile insana taalluk eden ilim ve iradesi aynı değildir. İradeli bir varlık olan insanın iradesi, Allah’ın ilminin taalluku mahrum edici/ engelleyici bir bilgi ve irade değildir (Düzgün, 2020:306-321).

Toplumsal kuruluşunda Düzgün ve Mâtürîdî’nin bazı kavramlar üzerine yoğunlaştığı ortak noktalar vardır. Âhde vefa, emanet, ehliyet, liyakat ve bunları sağlayacak olan en önemlisi adalet kavramlarıdır. Mâtürîdî bu kavramları Kur’ân temelli ele alır yani Kur’ân temelli bir toplum tasavvuru oluşturmayı amaçlar.

Düzgün, ayetleri yorumlarken Mâtürîdî’nin hem bireyi hem de toplumu kuran bir yorum yöntemi olduğuna dikkat çeker. Mâtürîdî temel kavramlara bazen ikili bir fonksiyon atfeder. Bunun örneklerinden biri ahit kavramına yaptığı yorumudur. Mâtürîdî “*Ahitlerinize vefa gösteriniz.*” (el-İsrâ, 17/34) ayetine yorum verirken de iki çeşit ahit olduğundan söz etmektedir. İlki, hilat konusundaki ahittir. Diğer de insanların kendi aralarındaki anlaşmalarıdır. Hilat ahdi insanların fert oluşuna işaret etmektedir. Anlaşmalar ise karşılıklı olduğundan insanın toplumun bir parçası ve fert olarak bir topluluk içerisinde varlığını devam ettirmesi gerektiğine işaret etmektedir (Düzgün, 2020:306-321).

Büyük oranda yargılamada adaleti sağlamak anlamında kullanılan “hükm” kavramını Mâtürîdî, adaletle hükmetme şeklinde kabul etmektedir. Yargıda adaletin sağlanması barizdir fakat yönetim erkinde adaletin sağlanması tebaa içinde bulunan farklı ırklara

ve dinlere mensup kişilere, eşitlik ilkesiyle hükmetmek adaletin bir diğer gerekliliğidir. Adaletin iki şekilde de sağlanmasını isteyen Kur'ân, yönetimdeki tüm insanları ilgilendirecek şekilde bir yönetim anlayışının gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Mâtürîdî, yönetim gücüne sahip olmuş kişi veya kişilerin Müslüman veya gayr-i müslim mensubu olduğu inanç fark etmeksizin yönetimi altında bulunanlara karşı tavrında liyakat ve ehliyeti dikkate almalarının gerekliliğine işaret etmektedir (Düzgün, 2020; Topaloğlu ve Yavuz, 2015:272-3).

Allah, yönetiminiz altındakilere adaletli davranmanızı emreder, hükmündeki hikmet yönetimde adaletin sağlanması ve görev verilen kişilerin seçiminde liyakate önem verilmesi, yönetim ile halk arasında güvene dayalı bir ilişki oluşmasını sağlar. Yönetimde adalet ve emanetlerin hak edene verilmesi, toplumun huzurunun sağlanması ve iç karışıklıkların, isyanların çıkmaması için o kadar önemlidir ki Allah ayetin sonunda her şeyi işittiğini ve gördüğünü vurgulayarak, bunların sağlanması konusunda yönetim erkini elinde bulunduranları uyarmaktadır (Düzgün, 2020:306-321).

İnsana güven duyularak verilmiş olan her şey emanete dahildir. Mâtürîdî, ayetin iniş sebebini aktarırken buna dikkat çekmektedir: Tarihsel olarak kâbeye hizmet etmeyi ve korumayı ifade eden hicâbe ve sikâye görevleri, bu görevleri yerine getiren aileye saygınlık kazandırması açısından önem arz etmekteydi. Mekke fethedildiğinde Hz. Peygamber'in amcalarından olan Abbas bu görevlere talip oldu. Hz. Peygamber de bu görevlerin Müslümanlarda olmasının daha iyi olacağını düşünmüş olacak ki Müslüman olmayan Şeybe ailesini görevden azledip amcası Abbas'ı bu görevlerin başına atadı. Daha sonra nazil olan şu ayetle anahtarı Abbas'tan aldı ve Şeybe ailesine tekrar iade etti. "Allah işleri (emanetleri) ehil olana vermenizi emreder". Bu ayetin hicâbe ve sikâye görevleri için değil de gelirleri toplama ve dağıtma görevini üstlenen kişiler için nazil olduğunu belirten âlimler de bulunmaktadır. Fakat Mâtürîdî, ayetin özel alanlarda sınırlandırıp anlamın daraltılmasından yana olmayıp ayette verilen genel ilkeleri ortaya koymanın daha doğru ve geçerli olacağını söyler: Allah'la insanlar arasında ve insanların kendi aralarında yürürlükte bulunan ve güven temelli olan şeylerin tümü emanetin içindedir (Topaloğlu ve Yavuz, 2015). *"Ey insanlar! Allah için hakkı ve adaleti sağlayanlardan olun"* beyanı da aynı şekilde emanet kavramı içinde değerlendirilmektedir. *"Emanetin göklere ve dağlara sunulduğu fakat*

bunun sorumluluğundan kaçındıkları” (el-Ahzâb, 33/72) yönündeki ayet de bu kapsamda anlaşılmalıdır (Düzgün, 2020:306-321).

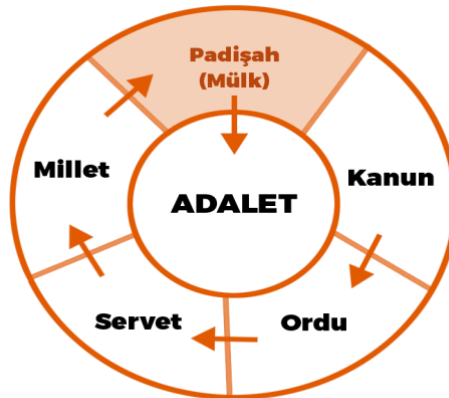
Mâtürîdî’ye göre *“aranızda adaleti gerçekleştirmekle emrolundum”* ifadesi birkaç şekilde anlaşılabilir: İlki, yargı adaletiyle ilgilidir. Yargılama söz konusu olduğunda aranızda adil bir yargılamada bulunmakla emrolundum, demektir. Adil olmanın yargı bağlamında kullanımını, şu ayeti kerime ile desteklemektedir: *“Bir topluluğa olan düşmanlığınız, sizi adil yargılamadan alıkoymasın, yargılamanızda adil olun.”* (el-Mâide, 5/8). İkinci olarak, eğer adaleti gerçekleştirmek dine davet bağlamında kullanılırsa, bu durumda, adalet; inkâr edenleri Allah’ın birliğine ve dinine davet etmek anlamına gelir. Son olarak adalet, farklı din mensupları arasındaki dini tartışmalar bağlamında gerçekleştirilecek bir olgu olarak da görülebilir. Bu durumda ayet, Hz. Peygamber’in bütün bu tartışmalarda adalet timsali olarak hareket etmesini ve farklı dinsel iddialar arasında orta yolu bulma çabasını (adlen ve seviyyen) ifade eder. Bu orta yolu bulma ve adil olma çabası şu ilahi beyanda tecelli etmektedir. *“Allah hem bizim hem de sizin Rabbinizdir ve bizim amellerimiz bize sizinkiler de sizedir.”* (eş-Şûrâ, 42/15) ayetinde olduğu gibi münâzebeyi ifade eder. Bu da getirilebilecek bütün deliller getirildikten ve söz tükendikten sonra insanların ikna olmasından artık ümidin kesildiği ana işaret eder. İkincisi, ne biz sizin amellerinizden sorguya çekileceğiz ne de siz bizimkilerden demektir. Bu yorum Nur suresinin 54. ayeti ile aynı bağlama oturmaktadır. *“De ki: Allah’a ve Peygamberine itaat edin. Yine dinlemezseniz, artık Peygamber’in sorumluluğu kendine yüklenen, sizin sorumluluğunuz da size yüklenendir. Eğer ona uyarmanız hidayete erersiniz. Peygamber’in görevi sadece açık tebliğdir.”* (Düzgün, 2020; Topaloğlu ve Yavuz, 2015:311).

Hülâsa, insanın özgürlüğü, yaptığı tercihlerde sorumluluğu problemi yüzyıllar öncesinden tartışılmaya başlanmış ve konuyla ilgili farklı görüşler ortaya atılmıştır. Bu görüşler içerisinde insanın yaptığı fiillerinden ötürü sorumluluğunun olması görüşü esastır. İnsanın özgürlüğünü savunurken Tanrı’yı etkisizleştirmemek gerekir. İslam dini itidal/orta yol dinidir. İnsan özgürdür fakat Allah bu özgürlüğün bilgisine sahiptir. Allah, dünyayı ve insanları yaratıp bir kenara çekilmiş değildir. Eğer insanı rüzgârın önünde savrulan bir yaprak olarak görürsek sorumluluğunu elinden almış oluruz ki o zaman cennet, cehennem, günah, sevap kavramlarının gerekliliğini açıklayamayız ve

böylece İslam dininin içini boşaltmış oluruz. İnsanın elinden sorumluluğunu almak kötülüğün kaynağı olarak Tanrı'nın gösterilmesine sebebiyet verebilir. Dünyada olan kötülükleri görmeyen ya da buna izin veren ya da insanları bu güçlük içinde yaşamaya mahkûm eden keyfiyetçi, egoist bir Tanrı imajı çizilebilmesine sebep oluruz. Mâtürîdî, ithamları mantığa sığar bir şekilde aynı zamanda ölçülülüğü esas alan İslam dininin itidal/ orta yol ilkesine uygun olarak insanın özgür bir varlık olduğunu fakat Tanrı'nın etkisiz ve bilgisiz bir Tanrı olmadığını açıklamıştır. Gelebilecek eleştirilere ve ifrâ- tefrît iki aşırı uçta oluşabilecek yanlış düşüncelere cevap vermiştir.

Adalet sadece İslam'da değil bütün din ve toplumlarda huzurun, refahın ve devamlılığın kaynağıdır. Yıllar boyunca varlık göstermiş Osmanlı devletinin toplum yapısı hakkaniyet çemberi olarak adlandırılan bir çemberle kurulmuş ve yönetilmiştir. Çemberin ortasındaki adalet diğer halkaların varlığını sağlar ve diğer halkalar da adaletin sağlanması için vardır.

Şekil 1. Adalet Çemberi



Yetgin,R.(2018).TARİH. ANKARA: BENİM HOCAM YAYINLARI

Bu anlayışla farklı din ve ırka mensup olan insanlar huzur ve hoşgörü içinde bir devlet çatısı altında barınma imkânı bulmuştur. Hakkaniyet çemberinin bozulmasıyla Osmanlı gibi büyük bir devlette parçalanmıştır. Mâtürîdî ve Düzgün'ün yönetimde adalet erkine verdiği önemi Osmanlı Devleti'nin kuruluş ve dağılmasını bu dönemlerde hakkaniyet çemberinin işleyişini inceleyerek somut bir şekilde anlayabiliriz. Mâtürîdî ve Düzgün'den anlayacağımız şudur ki: Adalet sağlanan bir toplumda liyakat, ehliyet, eşitlik, insanın özgürlüğü ve halkın devlete olan güveni, farklı etnik kökene ve dine sahip bireylerin uyum içinde yaşamasını da sağlamış olur.

2.5. Mâtürîdî Düşüncesinde Din, Siyaset Kültürü ve Yönetim Erki

İnsan doğuştan sosyal bir varlık olarak yaratılmıştır. Bunun gereği olarak insanların toplu halde, nispi bir barış içinde yaşamalarını mümkün kılacak sosyal organizasyonlar ve kolektif kurallar gereklidir (Düzgün, 2011:375). İnsanın doğasında hem saldırganlık vardır hem de barış içinde, güvende yaşama isteği vardır. Bu iki çatışmanın uyum sağlamasını sağlayacak olan ise bir otorite, kurallar, yasalardır. Düzgün'e göre siyasetin, ahlâkın ve dinin zorunlu olarak bir araya geldiği nokta burasıdır. İnsan doğasından kaynaklanan bu çatışmacı yapı, bunları armoni içinde toplumsal bir ortamda dengeleyecek ortak bir sözleşme etrafında örgütlenmeye ve bunu uygulayacak ortak bir siyasi gücü tanımaya zorlar (Düzgün, 2011:377).

2.5.1.Siyaset ve Din Yönetim Erki İlişkisi

Peygamber vefat ettiğinde devletin başkanı kim olacak problemi ortaya çıkmıştır. Ensar ve Muhacir arasında kim başkan olacak tartışmasının yaşanması Kur'ân ve Hz. Peygamber'in bu konuda bir hükmünün olmadığını gösterir. Eğer yönetim hakkında bir hüküm olsaydı muhakkak ki sahabe onu uygular ve hiç tartışma yaşanmazdı. Mâtürîdî'ye göre, Hz. Ebu Bekir'in devlet başkanı olması içtihadî bir olaydır yani devlet başkanı seçimi dini bir mesele değildir. İnsanlar en uygun kişiyi bulmak için istişare eder, akıllıca bir tercihte bulunur. Dini bir mesele olarak değerlendirmemesinin sebebi ise Hz. Ebu Bekir ile Hz. Ömer'in devlet başkanı olarak seçilme şekli birbirinden farklıdır. Eğer dini bir mesele olmuş olsaydı ikisinin de seçilme yöntemi aynı olurdu. Koşullar değiştikçe devlet başkanı seçilme şekli de değişebildiğine göre bu meseleyi dini meselelerden ayırt etmek daha sağlıklı olacaktır.

Devlet yönetimi dini bir mesele olsaydı yüce Allah bu konuyu açıklığa kavuşturur ve diğer dini meseleler gibi bir sistematığe oturttururdu böylece devlet başkanı kim olacak diye bir problemle karşılaşılmazdı. Bundan ötürü Müslüman âlimler, devlet yönetiminin ve devlet başkanının seçiminin dini olmayıp akli olduğu fikrini kabul etmişlerdir. Zira onlara göre dünyevi işlerin yürütülmesi, hukukun uygulanması, iç ve dış güvenliğin sağlanması, ortaya çıkan anlaşmazlıkların giderilmesi gibi organizasyonların bir yönetim aygıtıyla gerçekleşeceği aklen temellendirilebilir bir şeydir (Atay ve Düzgün, 2005:375).

Mâtürîdî, hem ekonominin (mal) hem de yönetimin (mülk) teslim edileceği kişide aranması gereken özellikten bahsederken konuyla ilgili ipuçları vermektedir. Yönetimin teslim edileceği kişide karakteristik olarak takva ve basiret özellikleri bulunmalıdır. Takva sahibi yönetici, her zaman Allah'ın kendisini gördüğünü ve kontrol ettiğini bilecek yönetim gücünü kullanırken Allah görüyor, Allah biliyor düşüncesiyle hareket edecektir. Siyasetçinin takvalı olması gerektiği düşüncesindeki asıl amaç ise, halkı yönetirken kendini kontrol edebilmesi, ihmalden ve istismardan uzak durması ve adalet dağıtırken ayırım yapmaması içindir. Mâtürîdî'nin Allah ile insan ilişkisini tanımlarken devlet başkanında takva özelliğini araması, aslında dinin kendine ait siyasi bir kültür yaratma çabasının olduğunu gösterir. Mâtürîdî devleti yönetecek kişide basiret özelliği olması gerektiğini, basiretin tanımını yaparak söyler ve ona göre basiret iyi ve kötüyü fark edebilmektir. Basiretli yönetici de halkı için en iyiyi seçebilendir. Bu tanım takvanın aksine dini bir anlam taşımaktadır (Düzgün, 2011:379-381).

Mâtürîdî'de din ile devlet arasındaki ilişki ve buna temel olan siyaset kültürü aşağıda verilen konular üzerinden takip edilebilir:

1. Mâtürîdî, öncelikle yönetimin dini bir mesele olmadığını vurgulamak için devleti yönetenler ile peygamberler arasındaki ayrımı ortaya koyar. Kur'ân'da, yönetim mülk kavramıyla ifade edilmiştir fakat Allah istediğine peygamberlik verebilir bunun için kişinin çok zengin, çok soylu ya da gösterişli olmasına gerek yoktur. Birçok Peygamber gönderildiği topluluk tarafınca dışlanmış, peygamberliği kabul edilmemiştir bunun gerekçesi olarak da *“Daha zengin olmalıydı, altından evleri olmalıydı, cennet bahçesi gibi bağları olmalıydı, daha zengini varken Peygamber O*

olmamalıydı” gibi ifadelerle kafalarındaki Peygamber tasavvuruna uymayan Peygamberliği reddetmişlerdir. Peygamber, sadece Allah’ın dileği kişi olabilir ve insanların beklentilerine ters düşen bir kurumdur.

Peygamberler üzerinden topluma yeni değerler önerecek olan ilahi iradenin yaptığı ilk yenilik, toplumun beklentilerinin ve alışkanlıklarının alt üst edilmesi şeklinde tezahür edilmiştir.

2. Bakara suresinin 246. ayetini yorumlarken Mâtürîdî, Hz. Peygamber’in savaş, barış, halkın yönetilmesi, alınacak yeni kararlar gibi halkı alâkadar eden konularda toplumun ileri gelenlerine ve kabile reislerine danışarak işleri yürüttüğünü belirtir. Fakat bu istişare devlet meselelerinde yapılırken dini meselelerde kimsenin fikrini almak gibi bir uygulama söz konusu değildir. Buradan devlet yönetiminin Peygamberin asli sorumluluğu olmadığını çıkarabiliriz ve hatta yönetimin ortaklaşa bir sorumluluk gerektirdiğini düşünerek toplumun saygısını kazanmış, sözüne itibar edilen şahıslarla yönetim görevini paylaştığını görmekteyiz. Mâtürîdî, devletin devamlılığını sağlamaya yönelik savaş ve barış gibi konuların da nübüvvetin bir parçası olmadığını, tam tersi siyasi erkleri temsil eden yönetimde söz sahibi olanların sorumlu olduğu bir konu olduğunu ifade eder.

3. Mâtürîdî der ki, yine siyasi olarak yönetimde söz sahibi olanlar, dini hususlarda Peygamberlere danışmak zorundadırlar. Bu ifadeleriyle Mâtürîdî’nin Peygamberler ve devletin siyasi yöneticileri olarak, dini işler ve devlet işleri gibi iki farklı durumdan bahsettiği çok açık bir şekilde görülmektedir. Nübüvvet, yalnızca Allah’ın elindedir ve onu istediğine verirken, meliklik farklı yollarla tecelli edebilir; babadan oğula geçebilen saltanat şeklinde ya da en zengin olanın hükümdarlığının kabul edilmesi gibi veya da seçimle iş başına gelmek gibi yolları mevcuttur. Bakara 247. ayete dayanarak da melikte bulunması gereken nitelikler güçlü, kudretli olması ve olası savaş süreçlerini nasıl yöneteceğini bilmesi ve halkı nasıl yöneteceğine dair bilişsel bir yeterliliğe sahip olması şeklinde belirtilmektedir.

4. Mâtürîdî’nin nübüvvetin İbrahim ve İsmail evladı arasında devam ettiği halde, imametın birçok farklı grup içerisinde var olup geldiği yönündeki açıklaması da nübüvvet geleneği ile imamet/ devleti yönetme geleneğinin ayrı kulvarlarda ve farklı kriterlerle var olduklarını göstermektedir.

5. Din işleri ile devlet işlerinin farklılığındaki mühim olan bir diğer husus ise dinin ortaya çıkarken ve varlığını devam ettirirken takip ettiği yol ile devletin kurulma ve varlığını devam ettirme süreçlerinin aynı olmamasıdır. Mâtürîdî düşüncesinde savaş devletin varlığını devam ettirebilmesi için gereklidir, din için gerekli değildir. Çünkü savaş dinde çirkin “*kürh*” olarak ifade edilmiştir, istenilen barıştır. Mâtürîdî, savaşın kendisini çirkin –*kürh*- olarak tanımlayan âyet-i kerimeden yola çıkarak, çirkin bir araçla dinin amaçları arasında bir örtüşmenin mümkün olamayacağını belirtmektedir. Din, oluşumu için ve bekası için savaşa başvurmayı tercih etmez fakat devlet için durumun bu şekilde olmadığına tarihte birçok örneği vardır. Bir milletle savaş yapmanın nedeni inanmamasından ötürü değildir, zulmünden ötürüdür. Bunu da şu âyet-i kerime ortaya koymaktadır “*Düşmanlık sadece zalim olanlara karşı yapılır.*” (el-Bakara, 2/193) (Düzgün, 2011:381-383).

Kur’ân’da yönetim ile ilgili olan hükümler bir siyaset kültürü yaratır. Kur’ân’ın koyduğu bazı ilkeler, dinin siyasi kültürle ilişkisini bütünüyle kesmediğinin kanıtı niteliğindedir. Din, siyasi kültüre temel olacak kavramları verse bile bütünüyle din eşittir siyaset denilemez. Bu yüzden Kur’ân’da geçen ve bir kültür oluşturmaya amaçlayan bu ilkeleri Mâtürîdî, siyaset kültürü bağlamında kavramsallaştırmıştır. Bu kavramlar:

2.5.2.İtaat

İtaat; hükümdarın şahsına boyun eğmek anlamında değil düzeni bozmamak, kurallara, ilkelere uygun hareket etmek demektir. Kur’ân’da Allah, temel ilkeleri aşanların Allah’ın sınırlarını da aşmış olacağını söyler. Mâtürîdî, Nisâ 59. âyetinde verilen, Allah’a, Peygambere ve ulü’l-emre itaat ibaresini anlamlandırırken, itaatin sadece Allah’a ait olan bir nitelik olarak verilmemesinden yola çıkarak, Allah’tan başkasına da itaat etmenin mümkün olabileceği sonucuna varır. Bu durumda itaat salt dini anlam barındıran bir kavram değildir, siyasi yönü de bulunur. İtaatin tersine, ibadet ise sadece Allah’a ait kılınmaktadır (Te’vîlât, 3/292). Hükümdara itaat etmek kavramının temeli buradan alınmaktadır. Devlet otoritesine, yasalara karşı koymamak anlamını da barındırmaktadır.

2.5.3.Hilâfet/Hükümet Etme Hakkı

Halife tek tek her bireydir. Hilâfet bir yönetim biçimi değildir. Lider hiçbir zaman Allah'ın halifesi olarak görülmemiştir. İnsanın halifeliği, insanları yönetmeyi tanımlayan bir erk olarak kullanımına değil, yeryüzüne yöneliktir. Mâtürîdî'nin insanın halifeliğine yönelik yorumu buna işaret eder (Düzgün, 2011:385).

Halife tün insan cinsini tanımlayan genel bir sıfattır. Halifelik, yeryüzünde Allah'ın hükümlerinin yaşatılmasını sağlayacak bir imar ve yönetim vazifesi demektir (Te'vîlât 1/77). *“Ey Davud! Gerçekten biz seni yeryüzünde halife yaptık. İnsanlar arasında hak ile hüküm ver...”* (es-Sâd, 38/26) ayeti halifeliğin amaç olmadığını aksine insanlar arasında hakkı ve hukuku hâkim kılmanın aracı olarak bahsedildiğini gösterir.

2.5.4.Biat (bey'at)

Biat, bir nevi toplum sözleşmesidir. Siyasi yetki anlamında ise halkın yöneticiyi tanıması, onun yöneticilik yetkilerini kullanması için onay verdiği anlamına gelmektedir. Allah'ın, Hz. Peygambere işleri yönetirken Müslümanlara danışarak yönet, onların fikirlerini al, istişare yap demesi bize İslam'daki siyasi yönetim sisteminin ilahi olmayıp, beşerî olduğunu gösterir. Hz. Peygamberin öncülüğünde yapılan Medine toplum sözleşmesinde bunun örneği gösterilmektedir. Siyasette, otorite kullanım alanıdır. Otoriteyi kullanacak olan yöneticiler bu yetkiye sahip olmalıdır. Yetkinin kaynağı olarak, bu yetkiyi ya halktan alırlar ya da farklı bir kaynak bulmaları gerekmektedir. Kur'an'dan, sünnetten, tarihten veya gelenekten alınan otorite ile halktan alınan yetki kullanımı arasında farklar bulunmaktadır. Eğer halka dayalı bir yönetimse yani yönetici otorite gücünü halktan almışsa orda biat öne çıkmaktadır. Bugün biat kavramı dinselleştirilmiş bir kavram şeklinde anlaşılmakta ve verilen hiçbir şeyi irdelemeden, eleştirmeden, verildiği şekliyle salt doğru kabul edip boyun eğmek anlamında yanlış bir şekilde kullanılmaktadır. Doğru olanı, yetkinin kaynağını halka dayandırmaktır çünkü halkın hükümdarlığını tanımadığı yöneticiler hiçbir şekilde idari işlerde harekete geçememektedirler (Düzgün, 2011:386).

Fetih suresi 10. ayetteki biat açıklamasında Mâtürîdî şunları söylemektedir: *“Sana biat edenler, kuşkusuz ancak Allah'a biat etmektedirler; çünkü Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir. Bu yüzden her kim sözünden dönecek olursa, ancak kendi aleyhine olarak sözünden dönmüştür. Her kim de Allah'a vermiş olduğu sözü yerine getirecek olursa, Allah ona büyük bir ödül verecektir.”* Mâtürîdî'ye göre, bu ayette

anılan biat *mübay'a*, *mu'ahede* (karşılıklı sözleşme) anlamındadır. Zira ayetin başında biat, sonunda (*mu'âhede*) geçmektedir. Bu da iki terimin eş anlamlı olduğunu ve biatın temelde toplum sözleşmesi karşılığında kullanıldığını gösterir. Yapılan biatin/ sözleşmenin esas garantörü Allah'tır. Bütünüyle O'nu gözeterek biate sadık kalınır. Ayette Hz. Peygamber'in adının anılması, ilk olarak, biat onun emriyle gerçekleştiği için ve ikinci olarak da adını yüceltmek içindir (Düzgün, 2011:387).

2.5.5.Şûrâ (İstişâre)

Bu ilke İslam tarihinde yöneticilerin seçilmesinde, savaşımlara karar verilmesinde, toplum işlerinin istişare ile yönetilmesinde esas teşkil eden ilkedir. Hz. Peygamber, dini konular dışında her konuyu sahabe ile istişareye açabilirdi. Ku'ân'daki "işleri aralarında danışma ile yürütürler" (eş-Şûra, 42/38) ayeti, bu sivil danışma oluşumunu ifade eder. Din devleti yaratmak gibi bir amaç güdülseydi sorgulanamaz, eleştirilemez esaslara olduğu gibi uyulurdu ve istişare yapılmazdı. Fakat din ile alakalı olamayan konular istişareye açık tutulmuştur. Mâtürîdî'ye göre bu ayetin nüzul sebebi, Hz. Peygamberin Medine dışında olduğu zamanlarda, Ensar'ın bir sorunla karşı karşıya geldiğinde o sorunu halletmek maksadıysa birbirine akıl danışması ve fikir alışverişinde bulunduktan sonra ortak bir kararla hareket etmesidir. Allah'ın razı olduğu bu davranış sonucu Ensar, bu ayet ile övülmüştür. Bir toplum istişare ile yönetilirse, aralarında fikir alışverişi olursa, sorun çözümünde tek kişinin dediği yerine ortak düşünce alınır, Allah o insanları, o topluluğu bulundukları durumdan daha iyiye götürür. Zira müşâvere akılların ve zihinlerin bir konuda toplu halde işletilmesi demektir. Bu da tek tek akılların elde edebileceğinden daha çabuk bir şekilde "hak" ve "doğru" olanı bulmayı sağlar.

2.5.6.Ulu'l-emr: Sivil İnisiyatif Sahipleri

Kur'ân'da ulü'l-emr olarak geçen kelime günümüzde toplumsal olaylara tavrını koyan örgüt liderlerini tanımlamaktadır. Nisâ 59. ayetindeki ulü'l-emr tabiri ise çoğul olarak verilmiştir. Yani devleti yöneten kişiden bahsediyorsak eğer onu tek bir kişi olarak almamız teknik anlamda mümkün gözükmemektedir. Mâtürîdî, yorumunu bu ayetin terimi çoğul olarak verme durumuna dayandırarak, yönetimde emir sahibi olanları devlet başkanı, hükümdar ya da yönetici şeklinde değil bilgin kimseler/ulemalar şeklinde yapmaktadır. Mâtürîdî'nin ulü'l-emr terimini ulema olarak

yorumlamasındaki asıl sebep, ulü'l-emr'in Kur'an'da Allah'ın kitabından hüküm çıkarma/istinbatta bulunma yeterliliği olan kimseler şeklinde değerlendirilmiş olmasındandır (Düzgün, 2011:388-389).

2.5.7.Emri bi'l-marûf nehyi 'ani'l-münker

Kur'an'da bu kavram iyi olanı desteklemek, tavsiye etmek; kötü olandan ise uzak durmak, buğzetmek, engellemek şeklinde ilkeselleştirilmiştir. Mâtürîdî Te'vîlâtında konuyu şöyle ele alır: Ma'ruf, olarak kabul edilen iyilik fertlerin tek tek ulaştığı iyilik değil istişare sonucu ortak ulaşılan iyiliktir. Münker de yine aynı şekilde ortak aklın kötü olarak kabul ettikleridir. Bu iyilik ve kötülükler kişiye göre değişmeyen şeylerdir. Ortak aklın iyi kabul ettiğini hâkim kılıp, kötü dediğini yok etmeye yönelik çalışmanın iki boyutu bulunur: Birinci boyutu inkâr, küfür içinde olan kişilerle bizim nasıl bir iletişim kurmamız gerektiğine dairdir. Müminler, kâfirlerden iyi, güzel, ma'ruf olana uymalarını ve münkerden, kötülüklerden uzak durmalarını isterler. İkincisi de müminlerin kendiler içinde nasıl bir iletişim kurmaları gerektiğine dair boyutudur. Burada ma'ruf ve münker dinin emir ve yasaklarını temsil eder çünkü İslam inananları için iyiyi emreder, kötüyü yasaklar (Te'vîlât 6/410; Düzgün, 2011:389).

2.5.8.Velâyet (Güven ilişkisine dayalı kardeşlik bağı)

Mâtürîdî, velâyeti ilk olarak hem özel hem de tüzel alanı (emir/yönetim) ilgilendiren bir terim olarak yorumlamaktadır. Ardından insanlar arasındaki kardeşliğe ve birliğe velâyet demektedir. Bundan evvel aralarında güvene dayalı bir bağ bulunmayan hatta düşmanlık bulunan insanlar (el-Âl-i İmrân, 3/103) bu velâyetle, bir araya gelebilmekte ve dinde kardeşleri (el- Hucurât, 49/10) olabilmektedirler. Kur'an'da Müslümanların sadece kendileri gibi Müslüman olan kimselere güvenip kendi aralarında güven ve velâyete dayalı bir ilişki kurmaları tavsiye edilmektedir (el-Mâide, 5/51; el-Mümtâhine, 60/1). Velâyetin iki durumu söz konusudur: Bunlardan birincisi dinin Müslümanları bir araya getirici olmasını ifade eden ruhani velâyettir ki bunun gereği olarak Müslümanlar birbirlerinin hakkını gözetir, ahlaksız davranışlardan ve hak yemekten kaçınır. İkinci olanı ise nefisle ilgili olan velâyettir. İnsanın can ve mal güvenliğinin sağlanması konusunda hukuki bir gereklilik oluşturulması demektir. Kur'an, bunların korunmasını istemektedir (Düzgün, 2011:389).

2.5.9.Hüküm; Yönetimde insanlara eşit muamelede bulunma

Genel olarak yargılamadaki adaleti temsilen kullanılan hüküm terimi Mâtürîdî'nin Nisa suresi 58. ayet yorumunda yönetimdeki adaleti temsil edecek şekilde kullandığı görülmektedir. Yargıda hakkaniyeti sağlamak adil olmak ilk akla gelen açık anlamdır. Fakat yönetim altında bulundurulmuş değişik ırktan ve dinden olan insanların haklarını korumak ve eşitliği sağlamak için yönetimde adil olmaya önem verilmelidir. Bunun sağlanması için Kur'an'da, yönetimde eşitliği sağlama vurgusu müslim ve gayri müslim olarak ayırmaksızın hükmedilen bütün halka işaret edecek şekilde yapılmıştır. Yönetim gücünü kazanmış kişi veya kişilerin, Müslüman veya kâfir hangi dini inancı benimsemiş olursa olsun hiç fark etmeksizin bütün halkına eşit davranması gerekir ki Kur'an bunu emretmektedir (Te'vîlât, 3/287; Düzgün, 2011:390).

2.5.10.Mülk (Temel hak ve özgürlükleri koruyan yönetim anlayışı)

Yüce Allah insanı başkasının emri altındaki bir köle olmaktan kurtarıp ona özgürlük vererek, insanı mülk sahibi bir varlık olarak yaratmıştır. Allah, Mâide sûresinde 20. ayette İsrailoğullarına verdiği nimetlerden bahsederken nübüvvet ve meliklik durumunu birbirinden ayırmıştır. Mâtürîdî, Allah'ın bu ayrımı yapmasındaki sebebi şu şekilde açıklamaktadır: İsrailoğullarında melikin düşmanla savaşmak gibi bir görevi varken nebinin böyle bir görevi yoktur (el-Bakara, 2/246). Mâtürîdî, ayette geçen mülûk (melikler) teriminin, sizi Firavun'a köle olmaktan kurtardı ve mülkiyetinizi artık kendinize verdi, sizi kendinize efendi kıldı, şeklinde de anlaşılabilirliğini söylemektedir (Te'vîlât, 4/192). Buradan Peygamberin gönderiliş amacından birinin de insanların başkasının mülkü olmasını veya böyle bir muamele görmesini engellemek olduğu, kölelik durumuna müsaade edilmediği anlaşılabilir.

2.5.11.Adalet, Eşitlik, Özgürlük

Bu ilkeler İslam dininde istenilen yönetim biçiminin temel erkleridir. Mâtürîdî bu konularda ayetlere farklı anlamlar yüklemiştir şöyle ki: Adaleti Allah için ayakta tutun (el-Mâide, 5/8) ayetine Mâtürîdî'nin yorumu; adalet insanlar için gerekli olsa da Allah'ın rızası için, O'nun emrini yerine getirmek için amaçlanmalıdır şeklindedir. Çünkü insanlar arasında birbirini çekememek veya kayırmacılık ortaya çıkarsa bu durum adaletin tecelli etmesine engel olacaktır. Allah'ın rızası ve emri esas kabul

edilirse adalet hem herkes için geçerli olan temel bir ilke olur hem de insanlar arasında adaleti sağlamada ayrımcılığın önüne geçer. Adaleti bu yönüyle kabul ettikten sonra iki boyutlu uygulamaya koymak gerekir ki birincisi yargılamada adil olmak, ikincisi ise ilahi adaleti uygulamada dost- düşman ayrımı yapmadan ilkeyi esas almaktır (Düzgün, 2011:392-394).

Mâide suresinin 2. ayetini Mâtürîdî, inanç hürriyeti hakkında şöyle yorumlar: *“Rablerinin lütfunu ve rızasını kazanmak amacıyla beyt-i harama gelenlere dokunmayın. Bu ayetin kâbeyi ziyaret etmek isteyen müşrikler için indiğini söyler”* (Te’vîlât, 4/175). Müslümanlar Mekke’yi fethettikten sonra ora hakkında tasarrufta bulunma yetkisini elde ettiler. Yönetim erkini elinde bulunduranlara kendi rızasıyla Kâbe’ye gelenlere ilişmeyin diyerek yöneticilerin farklı dinlere karşı tavrı konusunda yönlendirmede bulunmaktadır. Düzgün’ün bu konuda ki görüşü Mâtürîdî’yi destekler niteliktedir: Kur’ân, insanı sadece insan oluşundan ötürü diğer varlıklardan üstün tutan ve insanların fiziksel farklılıklarını üstünlük aracı olarak görmeden, bütün insanların doğuştan saygıyı hak eden olduğu anlayışını benimsemektedir. Bu doğrultuda dinin var olmasının temel nedeni de bütün insanlığın benimsemiş olduğu temel hak ve hürriyetlerde eşitlik ve adalet gibi ilkelerle yaşanabilir bir toplum düzeni oluşturmaktır. Bu amaçla var olan din, statükocu/durağan değil aksine değişimin ve dönüşümün kaynağı niteliğindedir (Düzgün, 2011:392-394).

2.5.12.Dini Olmayan Olayları Dinin Dışında Tartışmak

Müslümanların Hz. Peygamber sonrasında karşı karşıya kaldığı en büyük problem iç savaşlardır. Hz. Peygamber’in kardeşlik bağlarıyla bir araya getirmiş olduğu Müslüman toplum, onun vefatı sonrasında bağlarını koparmaya başlamıştır. Kur’ân’da Müslüman toplum bu kopmayla ilgili şu ayetle uyarılmıştır: *“Muhammed ölse yahut öldürülse topuklarınız üzerinde geri mi döneceksiniz?”* (el-Âl-i İmrân, 3/144). Mâtürîdî konuyla ilgili yeni bir düşünce üreterek, siyasi olan iç savaşların; küfre girmek, dinden çıkmak gibi dini terimlerle hüküm vererek daha çok parçalanmaya gidilmesinin yanlış olduğunu belirtir.

Haşr suresinin 10. ayetine verdiği yorumla Mâtürîdî, bu meselenin siyasi bir karakter taşıdığını ve dini çerçevenin dışında tartışılması gerektiğini açık ve net bir biçimde ortaya koyar. Onlardan sonra gelenler ise *“Ey Rabbimiz! Bizi ve bizden önce inanmış*

olan kardeşlerimizi bağışla! Kalplerimizde inanlara karşı hiçbir kin tutturma! Rabbimiz! Sen çok şefkatli, çok müşfik olansın! Diye dua ederler.” Allah’ın ölüş insanlar için Kur’ân’da böyle bir ayete yer vermiş olması, Müslümanlar arasında kin ve nefret olabileceği fakat bundan Allah’a sığınıp, af dileyerek dua edilebileceği Râfizi, Harici ve Mu’tezili grupların konu hakkındaki düşüncelerine eleştiri niteliği taşır. Mu’tezile’nin bu konudaki görüşü iç savaşlara katılıp doğru yoldan ayrılanların kâfir olduğu yönündedir. Eğer bu insanların savaşa katılarak işledikleri günah onları iman çizgisinin dışında bırakacak bir günah olmuş olsaydı, yüce Allah onlara dua edip bağışlanma dilemeyi yasaklardı çünkü Allah şirk koşanlar için af dilemeyi yasak kılmıştır. O zaman bu ayetten çıkarılacak olan sonuç iç savaşa katılan Müslümanların günah işlemiş olduğu fakat iman dairesinde kalmaya devam ettikleri ve onlar için tövbe kapısının açık olduğudur. Çünkü ayette, sadece din kardeşliği ile birbirine bağlanmış olan Müslümanların aralarındaki *din kardeşliğinin* savaştan sonra bile devam ettiği anlamını verilmektedir. Eğer ki bu iç savaşlardan sonra imanlarını kaybetmiş olsalardı yüce Allah ayette din kardeşiniz ifadesini kullanmazdı.

Ayette *kalplerimizde iman edenlere karşı hiçbir kin tutturma* ifadesinden yola çıktığımızda, iç savaşlarda vefat edenler Allah yolundan çıkmış kâfirler olsalardı diğer Müslümanların içi onlara karşı kin ve nefret duygularıyla dolu olurdu. Çünkü Müslümanlar sadece Allah düşmanlarına karşı düşmanlık besler. Bir hata yapıp birbirleri ile savaşan Müslümanlara karşı düşmanlık gütmemek ve onlardan nefret etmemek gerektiği şeklindeki uyarı, bunun bir hata olduğunun ve hataya düşen Müslümanların dinden çıkmadığının kanıtı durumundadır. Bunun bir hata olması onların günah işlediği gerçeğini ortadan kalmamaktadır. Öleninde öldüreninde Müslüman olması kendilerinden sonrakiler için çok kötü bir örnek ve büyük bir günah teşkil ettiği için yüce Allah onların bağışlanmak için tövbe etmesini buyurmaktadır (Düzgün, 2011:395-397).

Bu konu ilk bakışta iç savaşlarda ölen sahabe için özel gibi görünse de Mâtürîdî ayeti zamana hapsedmeyerek genel ilkelerini çıkartır ve bu ilkelerin tüm zamanlar için olduğunu vurgular. Bu ilkeler; Allah’ın çok şefkatli (raûf) ve müşfik (râhim) oluşuna yapılan atıf, bu şefkatin inanalar arasında da hâkim olmasının talep edilmesinden ibarettir (Te’vîlât, 15/77).

Sonuç olarak, insanların toplu halde ve huzurlu bir şekilde yaşaması için dinin oluşturmaya çalıştığı siyaset kültürü vardır. Fakat bu kültür dinin kendisi olarak algılanmamalıdır. Din bu konuda Müslüman topluluğa yol göstericidir. Dini bir yönetim ve yönetimin dinden olması çok ayrı unsurlardır. Mâtürîdî ve Düzgün bu iki durumun birbirine karıştırılmaması üzerine değinmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'de siyaset kültürü oluşturulmak üzerine verilen ilkeler Mâtürîdî ve Düzgün tarafından yeniden ele alınmıştır. Ayet yorumlarını mümkün olduğu kadar sınırlandırmadan geniş ölçüde ele almışlardır. Özellikle sınırlandırmamaları o günün problemi olmayan fakat gelecekte problem durumu olabilecek meselelerin çözümü için Kur'ân'a başvurmada açık kapı oluşturacaktır. Kur'ân'ın siyaset kültürü oluşturmak maksadıyla verdiği temel ilkelerin tek boyutlu yorumlanmasının ayetleri sınırlandırıcı ve eksik bırakıcı olduğu gerekçesiyle Mâtürîdî ve Düzgün temel erkleri şimdiye kadar yapılan yorumlardan farklı bir şekilde yorumlamıştır. Mâtürîdî ve Düzgün'ün yorum yönteminde amacı neydi? Kendilerine neyi dert edinmişlerdi? Cevap aranması gereken önemli soru budur.

Devlet başkanının nerede konumlandırılacağı meselesi, dini olmayan meselelerin din çerçevesinde tartışılması çözüme kavuşturulması gereken problemlerdendir. Şîa'nın ayetleri yorumlarken devlet başkanına kutsallık atfetmesi (imamet meselesi) İslam toplumunda parçalanmalara sebep olmuştur. Hz. Peygamber'in siyasi ve dini iki görevi üstlenmiş olması kendinden sonrakilerinde iki görevi üstleneceği düşüncesi doğru değildir. Devlet başkanına kutsallık atfetmek zaten yanlıştır ki onun yapacağı yanlış uygulamalara da kutsallık atfedeceği için ikisinin farklı olduğu ve yönetim meselesinin dinden olmadığı aşîkârdır.

Bir diğer amaç ise şüphesiz ki toplumu birleştirmektir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahabe arasında yaşanan olumsuz olaylar, kelamın hâlâ gündeminde olan Müslümanın Müslümanla savaşıyla dinden çıkıp cehenneme mi gideceği hususunu doğurmuştur. Olaylara farklı açıdan bakan farklı gruplar ortaya çıkmıştır. Sahabe Müslümanları sevenler olduğu gibi onları tekfir eden gruplar, Müslümanlık dışına atanlar da olmuştur. Öncelikle bize aktardıklarıyla dinimizin birçok unsurunu öğrendiğimiz sahabeyi, tekfir etmek İslam dinine büyük zarar verecektir. Düzgün ve Mâtürîdî'nin siyasal olayları İslam dairesinden çıkararak yorumlamaları farklı

görüşleri benimseyen Müslüman toplumunu birleştirici olmaya yöneliktir. Toplumda uzlaşmayı sağlayıp Müslümanlar arasından kin ve nefretin artarak yayılacağı endişesiyle bu ayrımın yapılmasına büyük önem verilmiştir.



SONUÇ

Bu çalışmada Şaban Ali Düzgün'ün düşünce sisteminin nasıl oluştuğu ve kelimeler problemlerine nasıl yaklaştığı verilmeye çalışılmıştır. Düzgün'ün yenilikçi bir düşünür olduğu, İslam düşüncesinin sorunlarına süregelen kalıplaşmış cevaplar yerine yeni fikirler ve yöntemler üretmeye çalışmasından anlaşılmaktadır. Düzgün, coğrafyamız başta olmak üzere Müslümanların küreselleşen dünya düzeninde hangi sorunlarla uğraştıklarını ve geri kalmışlıklarını fark etmiş; bu geri kalmışlığın sebebi olarak da dinin kendisini değil dini yanlış anlama ve uygulamaları görmüştür. Konuyla ilgili olarak Düzgün, dünyaya yön veren medeniyetlerden ve ülkelerden biri olmamıza engel olabilecek sorunların çözümünü dinde bulmaktadır. Ona göre doğrudan Kur'an'a giderek, akla ve mantığa uygun bir şekilde çağın şartlarını göz önünde bulundurarak yapacağımız çıkarımlar sorunlarımıza çözüm olacaktır.

İslam dini, yaşanması kolay bir din olmasına rağmen zamanla detaylara boğdurularak yaşanması zor bir din haline getirilmiştir. Bunun sebebi dinin her çağda farklı anlayışlarla ve yorumlamalarla özünden uzaklaştırılmasıdır. Din, zamanla çağın ihtiyaçlarına cevap veremez, sorunlara çözüm üretmez hatta işlevsiz kalmaktan da ileri giderek bir sorun haline gelmiştir. Düzgün'ün dinde yenilik görüşü, bu sorunlar için eskiyi devam ettirmektense bir çözüm yolu bulmaya yöneliktir.

Düzgün, çözüm yöntemi olarak te'vîl ve ictihadi nesh kavramları üzerinde durmaktadır. Onun te'vîl anlayışında yorumcu bir hüküm getirilirken asla kesin olan budur şeklinde bir yargıya varılmamalıdır. Kendi yorumunu verip, "benim anladığım budur", "isabet etmiş de olabilirim yanlışmış da olabilirim en iyisini Allah bilir" demelidir. Bu şekilde kimsenin görüşü dini otorite olarak kabul edilmez ve yorumcu kendi çağının şartları ve problemleri doğrultusunda Kur'an'a başvurabilir. İctihadi nesh anlayışında ise koşullar değiştikçe ihtiyaca göre yeni okumalar yapılarak sorunlara çözümler üretilmesi esastır.

Düzgün'ün kelimeler ilminde tartışılan konular hakkında görüş bildirirken akılcı, birleştirici ve uzlaşmacı bir tavır takındığı görülmektedir. Allah-âlem ilişkisine yönelik olarak Müslüman filozofların, Aristocu ve Yeni Platoncu görüşün uzlaştırılması yanında dinin ilkelerini de göz ardı edememeleri nedeniyle net görüşlerden ziyade, Immanuel Kant'ın antinomilerine benzer durumlara ulaştıklarını ifade eden Düzgün, filozoflar ile kelimacılar arasında tartışma konusu olan bu

meselelere ilişkin; Allah-âlem ilişkisi ile alakalı konuların akli ve spekülâtif konular olması, bunlar üzerinde belli bir uzlaşmaya varmayı zorlaştırdığını ancak “akli meselelerde icmanın olmaması gerektiğini düşündüğü anlaşılmaktadır. O, bu hususta önemli olan şeyin hakkında icmâ olmayan bu konularda âlimlerin birbirlerini tekfir etmeleri gerektiğini düşünmektedir. Düzgün, kelim ile felsefenin arasını bulmayı amaçladığından bu düşünceye varmış olabilir. Düzgün’ün kesin ve net olarak tek bir sonuca ulaşmaması ve bunu da icmanın bir gereği olarak görmesi daha sonra bu konu hakkında yorum yapacaklara imkân vermek içindir.

Bilgi konusunda da uzlaşmacı bir yaklaşım sergileyen Düzgün, burada tasavvuf ve kelâmın arasını bulmaya çalışmıştır. Düzgün’ün ilhamı bilgi kaynağı olarak kabul etmesi fakat sınırlandırması, bunu kabul edenler ve etmeyenler arasında ara buluculuk yapmaya çalıştığını gösterir. O, hayvanlarda bulunan içgüdünün insanlarda sezgi şeklinde bulunduğunu düşünür ve ilhamı sezgi anlamında bir bilgi kaynağı olarak kabul eder. Düzgün’ün, genel anlamda İslam dünyasındaki birleştirici ve bütünleştirici tutumunu burada da görmek mümkündür.

Düzgün, kelâm anlayışında şu dört temel ilkeyi vurgulamıştır ve bu ilkeler üzerinden sistematik kurmayı amaçlamıştır: akıl, özgür irade, adalet ve hikmet. O, bu kavramlar üzerinde dururken özellikle Mâtürîdî’nin ayetleri dar bir çerçeveye almayıp, tek bir anlam üzerinde kalmamasından yola çıkarak düşünceler üretmiştir. Ayetleri yorumlarken Mâtürîdî’nin yöntemi hem bireyi hem de toplumu kuran bir yorum yöntemidir. Bunun için de temel kavramlara bazen ikili bir fonksiyon atfetmiştir. Düzgün, bu yorum yöntemini kullanarak akıl, özgür irade, adalet ve hikmet gibi kendi düşünce sistemini oluşturan kavramlar üzerinden anlayış geliştirmiştir. İnsanın özgürlüğü problemi yüzyıllar öncesinden tartışılmaya başlanmış ve konuyla ilgili farklı görüşler ortaya atılmıştır. Bu görüşler içerisinde insanın yaptığı fiillerden ötürü sorumluluğunun olması görüşü esastır. İnsanın özgürlüğünü savunurken Tanrı’yı etkisizleştirmemek gerekir. İnsan özgürdür fakat Allah bu özgürlüğün bilgisine sahiptir. Allah, dünyayı ve insanları yaratıp bir kenara çekilmiş değildir. Eğer insanı rüzgârın önünde savrulan bir yaprak olarak görürsek sorumluluğunu elinden almış oluruz ki o zaman cennet, cehennem, günah, sevap kavramlarının gerekliliğini açıklayamayız. İnsanın elinden sorumluluğunu almak kötülüğün kaynağı olarak Tanrı’nın gösterilmesine sebebiyet verebilir. Böylesi bir düşünce dünyadaki

kötülükleri görmeyen ya da buna izin veren, insanları bu güçlük içinde yaşamaya mahkûm eden bir Tanrı imajına sebep olur. Ona göre Mâtürîdî, ithamları mantıklı bir şekilde ölçülülüğü esas alarak İslam dininin orta yol ilkesine uygun bir şekilde insanın özgür bir varlık olduğunu fakat Tanrı'nın etkisiz ve bilgisiz olmadığını açıklamıştır.

Düzgün İslam dünyasındaki ayrışmalara karşı dinin sol yorumuna imkân tanıyan bir görüş sunmuştur. Fakat bu görüşte dikkat edilmesi gereken husus, dinin sağ okumaya da müsait olmasıdır. Eşitlik, ezilenler gibi kavramlar sol okumaya imkân verdiği gibi maksimum fayda, ecir gibi kelimeler de sağ okumaya imkân vermektedir. Kur'ân, iki tür okumaya da tamamen kapalı değildir. Ancak bu tür okumalar sonucunda elde edilen çıkarımların İslam dininin dünya görüşü şeklinde lanse edilmesi de yanlıştır. Bu durum Kur'ân ile farklı düşünce ve ideolojilerin irtibatının imkân, risk ve sınırlarının belirlendiği noktadır. Düzgün'ün dikkat çekmeye çalıştığı nokta da burasıdır. Ne sol okuma ne de sağ okuma biçimi sonucunda varılan sonuçlar İslam'ın dünya görüşü şeklinde sunulmamalıdır.

Düzgün kelama yeni kavramlar ve yeni çalışma alanları dâhil etmiştir. Teoloji kavramını yeterli görmeyip sosyal teoloji kavramını önermiştir. Çünkü teoloji, Tanrı hakkında konuşmak olarak ifade edilince insanın iradesi oldukça sınırlı tutulmuştur. İnsanın sınırlandırılması, insanı Tanrı karşısında yüceltmeye çalışan ve hatta Tanrı'ya meydan okuyan düşüncelerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Teolojinin sadece tabiatüstüne referansla ele alınmasının getirdiği teorik sınırlılık ve pratik çıkmazlardan dolayı Düzgün, sosyal teoloji kavramını önermekte; sosyal teolojiyi, teolojinin insana dönük yüzü şeklinde açıklamaktadır. Düzgün, insanın sınırlandırılmasına karşın sosyal teolojide 3 ana nokta belirlemektedir bunlar: Tanrı, insan ve toplumsal süreçtir. İnsan değişendir ve toplumsal süreci kurandır. Din, Tanrı'yı ve insanı öyle konumlandırmalıdır ki bu değişim sürecinde insan, Tanrı'yı karşısında değil yanında bulmalıdır. Düzgün'ün bu düşüncesinden hareketle, eğer her varlık özellikleri dikkate alınarak yerli yerince konumlandırılırsa insanın sınırlandırılmasına da Tanrı karşısında meydan okumaya kadar varacak düşüncelerin oluşturulmasına da gerek kalmayacaktır.

KAYNAKÇA

- Akarsu, B. (1978). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: İnkılap Kitabevi.
- Akgüç, A. (2006). *İsmail Gelenbevî'de Varlık Düşüncesi*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Akpolat, Y. (2013). Ölüm Sosyolojisi'ne Dair: Ölüm İdeolojisi Ya Da Ölümün Toplumsallaştırılması Olarak Eshab-ı Kehf Miti. *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 51 (Aralık), 121-134.
- Altındaş, M. (2012). *Kur'ân'da Kitap Kavramı*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Aristoteles (2017). *Metafizik*. (Çev.: Ahmet Arslan). Ankara: Divan Kitap.
- Atay, H. (1974). *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Atay, H. (2000). *Kur'ân'daki İlkeler*. Ankara: Atay ve Atay Yayıncılık.
- Atay, H. (2001). *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Atay, H. (2003). İslâm Felsefesinde Yaratma. *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 1 (1), 3-10.
- Atay, H. (2020). *Kur'ân'a Göre Araştırmalar (I, II, III, VI, V)*. Ankara: Atay Yayınları.
- Atay, H. ve Düzgün, Ş. A. (2003). *Tebziratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. Ankara: DİB Yayınları.
- Atçeken, Salih. (2008). *Hüseyin Atay'ın Dine Yaklaşımı*. Konya.
- Aygün, F. (2015). "Eşyânın Hakikâti Sabittir" İlkesini Benimseyen Kelâmcıların Sofestaiyye Eleştirisi. *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 13 (2), 827-839.
- Aynî, Bedreddin (2019). *Umdetü'l-kârî*. Polen Karınca Yayınları.

Bolay, S. H. (1989). “Akıl” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Cürcânî. (2015). *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. İstanbul Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

Çalışkan, N. (2010). *Kur'ân'da İnsanın Canlı (Nebâtât-Hayvânât) ve Cansız (Cemâdât) Varlıkları İlişkisi*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Çağlayan, H. (2019). Kelamda Bilgi Teorisi. M. Evkuran (Ed.), *Sistematik Kelam* (ss.51-62). Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları.

Çüçen, K., Zafer, M. Z. ve Esenyel A. (2011). *Varlık Felsefesi*, Bursa: Ezgi Kitapevi Yayınları.

Doğan, D. M. (2009). *Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Pınar Yayınları,

Dutlu, D. (2010). *Din Bilim İlişkisinde İndirgemecilik ve Yaratığı Sorunlar*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Düzgün, Ş. A. (2018). *Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar*. Otto. (ss 140).

Düzgün, Ş. A. (2018). *Sosyal Teoloji İnsanın Yeryüzü Serüveni*. Otto Yayınları, (ss 13). Ankara.

Düzgün, Ş. A. (1999). Sosyal Teoloji: Kelamın Fonksiyonel Yapısı. B. Ünal ve B. Balog (Haz.). Kelamın İşlevselliği ve Günümüz Kelam Problemleri Teoriler-Tartışmalar Sempozyumu: 24-25 Eylül 1999- İzmir: Bildiriler (s. 159-169). İzmir. İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

Düzgün, Ş. A. (2005). Bilgi. A. Akbulut (Ed.), *Sistematik Kelam* (ss.110-132). Ankara: Ankuzem.

Düzgün, Ş. A. (2015). Bir Arada Yaşamının Ahlaki ve Felsefi Temelleri, *Kelam Araştırmaları Dergisi*. 13 (2), 583-592.

Düzgün, Ş. A. (1996). Evrensellik Kuramı ve İslam Düşüncesindeki Yeri, *Diyanet İlmi Dergi*. 32 (2) 55-66.

Düzgün, Ş. A. (2006). Kur'ân'a Dönüşte Öncü Bir İsim: Hüseyin Atay. *Demokrasi Platformu Dergisi*, 2 (7), 1-40.

Düzgün, Ş. A. (2006). İnsanın Yetkinliğini Teolojik Olarak Temellendirmenin İmkânı. *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 4 (2), 11-38.

Düzgün, Ş. A. (2015). *İslam'ın Hakikati ve Mezhep Sorunu*. Kelam Çalıştayı. (ss 110).

Düzgün, Ş. A. (2008). *Varlık ve Bilgi*. Ankara: Beyaz Kule Yayınları.

Düzgün, Ş. A. (2009). Dinlerin Şehirleşme Kabiliyeti. *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 7(2), 1-10.

Düzgün, Ş. A. (2010). *Kadın Rollerine Kur'ân'ın Değerler Sisteminin Kaynaklığı*. Türkiye Diyanet Vakfı Kadın Faaliyetleri Merkezi Kur'ân ve Kadın Sempozyumu 4-5 Haziran 2010- Ankara: Kur'ân ve Kadın (s. 204-220). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Düzgün, Ş. A. (2011). *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Düzgün, Ş. A. (2012). Mâtürîdî'nin Kur'ân Yorum Yöntemi. *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 10 (1), 1-18.

Düzgün, Ş. A. (2013). *Kimlik ve Kişilik Bağlamında Ahlak*. Kimlik Uygarlık ve Ahlak Sempozyumu. 7 Nisan 2013- Ankara: Bildiriler (s.50-65). TOVAK Uygarlık Ahlakı ve İnanç Araştırmaları Enstitüsü.

Düzgün, Ş. A. (2013). Kader'i Farklı Kategoriler İçinde Okumanın İmkânı. *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 11 (2), 1-10.

Düzgün, Ş. A. (2014). Sol İlahiyat: Dinin Sol Yorumunun İmkânı, Riskleri ve Sınırları. *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 12 (2), 1-22.

Düzgün, Ş. A. (2005). *Allah Tabiat ve Tarih: Teolojide Yöntem Sorunu ve Teolojinin Meta-Paradigmatik Temelleri*. Ankara: Lotus Yayınevi.

Düzgün, Ş. A. (2016). İnsanın Doğası (Fıtratı) ve Özgürlüğü Üzerine. *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 14 (2), 322-342.

Düzgün, Ş. A. (2017). *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*. Ankara: Otto Yayınları.

Düzgün, Ş. A. (2017). *Kimliksiz Hakikatler*. Ankara: Otto Yayınları.

- Düzgün, Ş. A. (2018). *Aydınlanmanın Keşif Araçları*. Ankara: Otto Yayınları.
- Düzgün, Ş. A. (2018). *Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar*. Ankara: Otto Yayınları.
- Düzgün, Ş. A. (2018). Özgürleştirici Ya Da Köleleştirici Güç Olarak Din. *Yetkin Düşünce Dergisi*, 1 (1), 151-154.
- Düzgün, Ş. A. (2018). Kur'ân Terimlerinin Semantik Çok Katmanlılığı. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 59 (1), 47-65.
- Düzgün, Ş. A. (2020). *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde*. Ankara: Otto Yayınları.
- Ersoy, Mehmet Nuri. (2014). *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*. Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Esen, M. (2008). Mâtürîdî'nin Bilgi Kuramı ve Bu Bağlamda Onun Âlem, Allah ve Kader Konusundaki Görüşlerinin Kısa Bir Tahlili. *AÜİFD Dergisi*, 49 (2), 45-56.
- Gazzâlî, “Hudûs Delili”, çev. H. Atay, *Gelen- Eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I*, der. Recep Alpyağıl. İstanbul: İz Yayınları, 2011.
- Göz, K. (2018). İbn Sînâ Felsefesinde Varlık ve Mahiyet Kavramları. *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (12), 358-371.
- Güenal, T. (2011). “Müteşâbih” Kavramının Kelam Literatüründeki Anlam ve Değeri. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Karadaş, C. ve Muhammed, K. R. (2008). Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye Göre Allah ve Mekân. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (1), 245-262.
- Kaş, M. (2017). Müttekaddimûn Dönemi Kelam Düşüncesinde Varlık ve Zat: Kâdî Abdülcebbar ve Cüveynî Eksenli Bir Okuma. *İslam Medeniyetleri Araştırmaları Dergisi*, 2 (2), 257-293.
- Korkmaz, Z. (2007). Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15, 193-197.
- Korlaelçi, M. (2003). Varlık ve Öz. *Felsefe Dünyası Dergisi*, 1 (37), 19-28.
- Küçük, H. (1985). Çağdaş Felsefe'nin Yeni Boyutlarından Ontoloji'nin Başarısı. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3, 300-312.
- Kılıç, M. F. (2009). İbn Sînâ'da Varlığın İlkesi. *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 2, 80-97.

Onay, H. (2019). İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin Yöntemi Üzerine. *Hikmet Yurdu*, 12 (2), 69-88.

Önder, N. (1999). *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Ankara: Akçağ Yayınları.

Özcan, H. (2012). *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

Özler, A. (2015). Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar, (Şaban Ali Düzgün). *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)*. 15 (1), 317-321.

Özkaya, Ö. (2011). *Zihin Kontrolü*. İstanbul: BSR Yayın Grubu.

Öztürk, Y. N. (2003). *Kur'an'ın Temel Kavramları*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları.

Pirinç, A. (2014). İslam Düşüncesinde Zihni Varlık (Vücûd-i Zihni) Anlayışının Bilgi Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, 131-162.

Süngü, Ü. A. (2016). İslam Felsefesinde Varlık, Mahiyet ve Ontoloji Sorunu. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (36), 167-190.

Süt, A. & Narin, İ. (2014). Prof. Dr. M. Şaban Ali Düzgün ile “Problemlerimiz ve Geleceğimiz” üzerine. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 4, 183-196.

Şahin, H. (2016). Kur'an'ın, Ahlaki Yönlendirmelerde İnsan Fıtratını Gözetmesi. *E-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 8 (1), 270-296.

Topaloğlu, B. (2002). *Ebû Mansur Mâtürîdî, Kitâbu't-Tevhîd*. İstanbul: İsam Yayınları.

Topaloğlu, B. ve Yavuz, Y. Ş. (2015). *Te'vîlâtü'l-Kur'an Tercümesi 1- Ebu Mansur el-Mâtürîdî*. İstanbul: Ensar Neşriyat.

Tunç, C. (2004). İnsana Özgü Bilgi Elde Etme Yolları veya Bilginin Kaynağı Problemi. *Bilimname*. 4 (1), 49-57.

Türker, Ö. (2006). *İbn Sînâ, Kitâbu's-Şifa: II. Analitikler*. İstanbul: Litera Yayıncılık.

Türker, Ö. (2015). Varlık Olmak Bakımından Varlık Üzerine Düşünmenin İmkânı: İslâm Metafizik Geleneklerinden Hareketle Bir Analiz. *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2 (3), 1-33.

Uyanık, M. (2002). İslam Felsefesinin Teşekkül Dönemi “Varlık” Anlayışında Birinci ve İkinci Cevher Kavramı. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, 132-159.

Ülken, H. Z. (1978). *Varlık ve Oluş*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

WEB 1, Ankara Üniversitesi, Akademik Personel (Profesörler). 01.01.2020 tarihinde <http://cv.ankara.edu.tr/duzenleme/kisisel/dosyalar/09112018133340.pdf> sayfasından erişilmiştir.

WEB 2, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İhvân-ı Safâ. 01.01.2020 tarihinde <https://islamansiklopedisi.org.tr/ihvan-i-safa> sayfasından erişilmiştir.

Aksaray Üniversitesi Tez Değerlendirme Formu

Öğrencinin Adı Soyadı:		Evet
Kapak		
1	Tez Başlığı tutanaktaki başlıkla aynı mı?	
2	Kapaktaki ay ve yıl savunmaya girilen tarihle tutarlı mı?	
3	Kapak format kılavuzdaki kapak formatına uygun mu?	
4	Kapakta yazılan tüm yazılar doğru olarak verilmiş mi?	
İçindekiler		
5	Sayfa numaraları tam verilmiş mi?	
6	Şekil, Çizelge vb. listeleri verilmiş mi? Sıralaması doğru mu?	
7	Özet, Abstract, Giriş, Sonuçlar vb. bölümler var mı?	
8	Yazım hataları kontrolü yapıldı mı?	
Giriş		
9	Hazırlanan tezin önemini anlatıyor mu?	
10	İkinci ve Üçüncü dereceden başlık içermemeli kuralına uyuldu mu?	
Özet/Abstract		
11	Kılavuza uygun mu?	
12	Ay ve yıl savunmaya girilen tarihle tutarlı mı?	
13	Özet; tek sayfa, tek aralık, tek paragraf kuralına uygun olarak yazıldı mı?	
14	Bilim kodu, sayfa adedi, anahtar kelimeler ve tez danışmanı yazıldı mı?	
Kaynakça		
15	Kaynakların tamamına metin içinde atıf yapıldı mı?	
16	Kaynak formatı Kılavuzdaki kaynak formatına uygun olarak hazırlanmış mı?	
17	Atıf formatı kılavuzdaki atıf formatına uygun mu?	
Atıf Yöntemi APA 6 ☐ CMS ☐ İSNAD ☐		
Genel Değerlendirme		
18	Etik Beyan açıklaması okundu, uyuldu ve imzalandı mı?	
19	Kabul/Onay sayfası kılavuzdaki formata uygun olarak düzenlenmiş mi?	
20	Kabul /Onay sayfasında belirtilen oy birliği/oy çokluğu seçeneklerinden uygun olanı savunmayla tutarlı olacak şekilde belirlenmiş mi?	
21	Sayfa kenar boşluklar ve sayfa numaraları kılavuzdaki formatına uygun mu?	
22	Paragraf boşlukları ve metin satır aralığı kılavuza uygun olacak şekilde düzenlenmiş mi?	
23	Başlık yazımları kılavuzdaki başlık formatlarına uygun mu?	
24	Yazı tipi ve boyutu kılavuzdaki yazı tipi ve boyutu formatına uygun mu?	
25	Şekil, Çizelge vb. açıklama ve numaralandırmaları kılavuzdaki formata uygun olarak yazılmış mı?	

Bu tezin tarafımdan “Tez yazım kuralları” okunarak dikkatlice hazırlanmış olduğunu ve doğabilecek her türlü olumsuzluktan sorumlu olacağımı kabul ederim.

Öğrencinin imzası